Jesuit-Krauss-McCormick Library
BX830 1545 .R918
Ruckert, Hanns MAIN
Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinis
3 9967 00258 4162

THEOLOGICAL
McCORMICK
SEMINARY OF
CHICAGO
Virginia Library

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON
KARL HOLL UND HANS LIETZMANN
3

DIE RECHTFERTIGUNGSLEHRE AUF DEM TRIDENTINISCHEN KONZIL

VON

LIC. HANNS RÜCKERT
BERLIN

720

BONN
A. MARCUS UND E. WEBER'S VERLAG
1925

McCORMICK THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY.
CHICAGO

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung in fremde Sprachen vorbehalten.

Copyright 1925 by A. Marcus & E. Webers Verlag in Bonn.
Made in Germany.

830
1545
R918

Meiner Mutter

und

dem Andenken meines Vaters

56071

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung gibt auf ihren ersten Seiten selbst darüber Auskunft, in welchem größeren sachlichen Rahmen sie angefaßt ist und gesehen sein möchte. Worte des Dankes sind es, die ich dem vorauszuschicken habe.

Sie richten sich zuerst an meinen Lehrer Karl Holl. Ein Seminar unter seiner Leitung vermittelte mir die erste Bekanntschaft mit den Quellen zur Geschichte des Tridentinums und ihren Problemen; auf seine Anregung hin wählte ich die Beratungen über die Rechtfertigungslehre als Gegenstand einer größeren Untersuchung, und in der langen Zeit, während der ich sie zur Lizentiatendissertation ausbaute und sie dann für den Druck in eine neue Form goß, hat mir sein Rat, wo ich ihn darum anging, nie gefehlt. Doch darüber hinaus verdankt ihm die Arbeit in noch viel tieferem Sinn ihre Entstehung. Gerade durch sein Beispiel und in seiner Schule prägt es sich nachdrücklich ein, daß auch die speziellste und auf scheinbar weit seitab liegendem Gebiet betätigte Forschung aus einer wirklich theologischen Gesamtanschauung herauswachsen muß, wenn sie Sinn und Wert haben soll. Das gibt mir das Recht, es auch hier auszusprechen, daß in meiner theologischen Entwicklung das Entscheidende Karl Holls Einfluß war. Vielleicht — es wäre für mich Erfüllung einer hochgespannten Hoffnung — läßt das Buch selbst erkennen, daß es so nur hat geschrieben werden können, weil das in ihm gebotene Bild der Tridentinischen Rechtfertigungslehre gesehen ist auf

dem Hintergrund desjenigen Lutherverständnisses, das Karl Holl erschlossen hat. Endlich habe ich ihm und Hans Lietzmann, bei dem ich vor 12 Semestern meine ersten kirchengeschichtlichen Vorlesungen hörte, dafür zu danken, daß sie mir durch die Aufnahme der Abhandlung in die Reihe der von ihnen herausgegebenen „Arbeiten zur Kirchengeschichte" den Druck ermöglichten.

In zweiter Linie gedenke ich in tiefer Bewegung des Hauses, mit dem für mich die Geschichte dieser Arbeit aufs engste verwachsen ist, des Johanneums in Berlin. Gerade die ersten Auszüge aus den Quellen brachte ich mit, als ich dort einzog, und diese Zeilen fallen zusammen mit meinem Abschied von ihm. Und so dankbar ich bin für seine wirtschaftliche Hilfe, die mir das ruhige Weiterarbeiten erlaubte — unendlich viel wertvoller noch war mir der kleine Kreis von Freunden, der in ihm seinen Mittelpunkt hatte. In gemeinsamem Leben und Arbeiten im Dienst an denselben Aufgaben, in ständigem Austausch der Gedanken, in freudiger Hingabe an die gleichen Hoffnungen und in brüderlichem Zusammenstehen den Niederlagen gegenüber wuchs dort ein gutes Teil der inneren Kraft, von der die Arbeit an diesem Buch getragen wurde.

Berlin, im März 1925.

Hanns Rückert.

Inhalt

Seite

Vorwort V
Inhaltsverzeichnis VII
Einleitung 1

I. Teil

Kaiserliche und päpstliche Politik im Jahre 1546 und ihre Wirkung auf die Verhandlungen des Konzils über die Rechtfertigungslehre . . 6

1. Die Vorgeschichte des Konzils und sein Verlauf bis zur 5. Session 6
2. Der Beginn des schmalkaldischen Krieges 14
   a) Der Kampf um die Vertagung des Konzils 14
   b) Sein Einfluß auf den Ablauf der dogmatischen Beratungen 38
3. Der Vorstoß der Kaiserlichen Anfang Oktober und der Suspensionsplan der Legaten 46
4. Die Knebelung der Opposition 55
5. Befreiungsversuche der Kaiserlichen. Der Novembervertrag 61
6. Das Ausbleiben der kaiserlichen Bestätigung. Beschleunigung der dogmatischen Arbeit. Die 6. Session 67
7. Zusammenfassung 79

II. Teil

Die Auseinandersetzung mit Luther und der Scholastik 85

1. Abschnitt: Grundlegende methodische Fragen . 85
2. Abschnitt: Das Wesen der Rechtfertigung . . . 100
   1. Die Ablehnung der reformatorischen Auffassung . . . 100
   2. Das Verhältnis von Sündenvergebung und Gnadeneingießung 108
   3. Scholastische oder biblische Sprache? 116
   4. Das Wesen der rechtfertigenden Gnade 119

Seite

3. Abschnitt: Der Aufbau des Rechtfertigungserlebnisses. Gnade und freier Wille. Glaube und Werke 134
1. Die Junisitzungen der theologi minores 134
a) Die skotistische und die thomistische Auffassung . . 134
b) Die verschiedenen Wege der Auseinandersetzung mit Luther 143
2. Der Durchschnittsthomismus der Generalkongregation . 152
3. Zwei Außenseiter: Giulio Contarini und Thomas Sanfelice 158
4. Der Kampf um die Formulierungen des Dekrets . . . 168
a) bis zum Novemberentwurf 168
b) bis zum Dekret 180
5. Zusammenfassung 186

4. Abschnitt: Der Streit über die Gnadengewißheit 191
1. Die Stellung der Scholastik zur Frage 192
2. Die Entwicklung auf dem Konzil 198

5. Abschnitt: Die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit und die Verdienstlichkeit der guten Werke des Gerechtfertigten 217
1. Die grundlegende Theorie von der doppelten Gerechtigkeit 220
2. Ihr religiöser Ausgangspunkt und ihre systematischen Folgerungen 227
a) Contarini und Sanfelice: Glaube und Werke . . . 228
b) Seripando: Gesetz uud Gesetzeserfüllung. Die Verdienstlichkeit der guten Werke nach der Rechtfertigung 230
c) Mazocchi: Die Kritik am Begriff der inhärierenden Gerechtigkeit 239
3. Die Einwände der Gegner 245
4. Der letzte Kampf Seripandos um Duldung 253

6. Abschnitt: Schluß 256
Tabellarische Übersicht über die Verhandlungsperioden, Sitzungstage und Dekretentwürfe 262
Namenverzeichnis 266
Sachverzeichnis 272

Einleitung

In dem großen von der Görres-Gesellschaft herausgegebenen Quellenwerk zur Geschichte des Tridentinischen Konzils ist jetzt die Sammlung der Tagebücher, Akten und Briefe aus der ersten Periode des Konzils abgeschlossen[1]). Damit liegen für diese unter verschiedenen Gesichtspunkten wichtigste Epoche zum erstenmal die direkten Quellen vollständig vor. An dem so neu zugänglich gemachten Material sind die Ergebnisse früherer Arbeiten über das Tridentinum nachzuprüfen. Ja, eigentlich können erst jetzt ernstlich und mit der Hoffnung, eine gültige Antwort auf sie zu finden, alle diejenigen Fragen gestellt werden, mit denen man an das Konzil herantreten möchte, wenn man sich überlegt, welchen Ort in der Geschichte es einnimmt.

Diese Fragen liegen auf verschiedenen Gebieten; denn das Konzil ist eines der bedeutendsten Ereignisse seiner Zeit und greift in mehr als eine der geschichtlichen Entwicklungen entscheidend ein, die die Mitte des Reformationsjahrhunderts kennzeichnen.

Es ist erstens ein wichtiger Faktor in der europäischen Politik dieser Jahre. Einer der Gegensätze, auf

---

1) Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio. Edidit Societas Goerresiana. Tomus I: Diariorum Pars I. ed. Seb. Merkle Friburgii 1901. Tomus II: Diariorum Pars II. ed. Seb. Merkle 1911. Tomus IV: Actorum Pars I. ed. Steph. Ehses 1904. Tomus V: Actorum Pars II. ed. Steph. Ehses 1911. Tomus X: Epistularum Pars I. ed. Godofr. Buschbell 1916. (Zitiert als C. T. I, II usw.)

denen sie beruht, der Gegensatz zwischen Kaiser und Papst, zieht auch das Tridentinum in seinen Bann. Beide Parteien versuchen, es ihren Zielen dienstbar zu machen. Umgekehrt jedoch beeinflussen auch die Geschehnisse in Trient die große Politik[1]).

Zweitens macht das Konzil auf dem Gebiet des Kirchenrechts Epoche. Mit der reformatio morum, die von vornherein als eine der beiden Hauptaufgaben der Kirchenversammlung ins Auge gefaßt ist, nimmt man ja ganz ausgesprochen dieses Feld in Angriff. Wichtiger und tiefgreifender aber noch als die Bestimmungen der Dekrete, die das Konzil in der Erfüllung dieser Aufgabe erläßt, ist die Entscheidung in dem Kampf, der in Trient mehr im Verborgenen zwischen Papst und Konzil, Kurie und Bischöfen um den Konzilsgedanken selbst geführt wird. Denn der Geist der Synoden von Konstanz und Basel ist noch nicht erstorben. Wie es dem Papsttum gelingt, ihn zu brechen, das ist hier die Hauptfrage[2]).

Drittens endlich[3]) ist das Konzil vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus neu zu bearbeiten.

---

1) Hier erfährt das alte Bild, das W. Friedensburg (Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. 1. Abt. IX. Bd.: Die Nuntiatur des Verallo 1546—1547. Gotha 1899. Einleitung) und L. v. Pastor (Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. 5. Band: Geschichte Papst Pauls III. (1534—1549.) Freiburg i. B. 1909) gezeichnet haben, durch das neue Material wohl die geringste Veränderung.

2) Von dieser wichtigsten Seite der kirchenrechtlichen Frage her hat K. D. Schmidt (Studien zur Geschichte des Konzils von Trient, Tübingen 1925, I: Die Nachwirkungen der spätmittelalterlichen Reformideen während der ersten Periode des Konzils von Trient. [Textschrift]) die Arbeit aufgenommen. Ältere Literatur s. dort.

3) An vierter Stelle ist noch die Frage zu nennen: In welchem Zustand findet das Tridentinum das kirchlich-religiöse Leben des Volkes vor? In den Bänden des C. T. findet sich überall verstreut das interessanteste und nun einmal völlig einwand-

Von ihm aus wird ja erst die vornehmste Leistung des Tridentinums sichtbar, die auch für die Konzilsväter selbst im Vordergrund des Interesses stand, die Auseinandersetzung mit den dogmatischen Aufstellungen der Reformation. Bei genauerer Betrachtung tritt daneben eine zweite Aufgabe: Das Tridentinum findet kein einheitliches katholisches Dogma vor, mit dessen Maßstäben es Luther messen oder das es ihm entgegenstellen könnte. Statt dessen sieht es sich einer ganzen Reihe von Systemen, dargestellt in den verschiedenen Richtungen der Scholastik, gegenüber, die in wichtigen Fragen Gegensätze untereinander auszutragen haben. Bisher hatten sie in freiem Wettkampf miteinander gestritten. Die offizielle Kirche hatte keine Veranlassung zum Eingreifen gehabt. Jetzt muß durch das unfehlbare Konzil eine dieser Schulmeinungen für immer zur allein richtigen, allein katholischen erhoben oder doch wenigstens in der Formulierung der Dekrete bevorzugt werden. M. a. W.: Es muß katholisches Dogma erst geschaffen werden, und es liegen innere Schwierigkeiten vor in dem Augenblick, wo man dem äußeren Feind entgegentreten soll. Wie das Tridentinum dieser schwierigen Lage gerecht wird, wie es beide Probleme, das lutherische und das scholastische, zugleich löst, das kann und muß die Dogmengeschichte aus den jetzt in ihrer Gesamtheit übersehbaren Quellen herausarbeiten[1]).

---

freie, weil nicht durch polemische Absichten entstellte Material dazu.

1) Die einzige Arbeit, die bereits auf C. T. (V) fußt, ist hier der Abschnitt in R. Seebergs Lehrbuch der Dogmengeschichte IV. Band, 2. Hälfte. 2. u. 3. Aufl. Leipzig 1920. S. 763 ff. Neben ihm ist eine ältere Arbeit desselben Verfassers: Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient (in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 10. Jahrg. Leipzig 1839. S. 546 ff. 604 ff. 643 ff.) bei weitem das Wertvollste, was über das Tridentinum

Das Interesse allein an diesem letzten Gebiet und seiner Doppelfrage hat die vorliegende Arbeit veranlaßt und beherrscht sie vom ersten bis zum letzten Wort. Sie beschränkt sich dabei außerdem noch auf nur ein Kapitel in der dogmatischen Arbeit der ersten Konzilsperiode, auf die Beratungen über die Rechtfertigungslehre. Allerdings wird damit wohl aus der Zeit von der Eröffnung des Konzils bis zu seiner Verlegung nach Bologna derjenige Abschnitt herausgegriffen, der zur Beantwortung der eben gestellten Fragen am meisten austrägt. Das läßt sich von vornherein vermuten, wenn man bedenkt, welche Rolle in dem Angriff Luthers gegen den Katholizismus die Rechtfertigungslehre spielt. Und diese Annahme wird bestätigt durch einen oberflächlichen Blick auf die Abfolge der in Betracht kommenden ersten 7 oder 8 Sessionen. Sie werden in der Regel durch einen Zeitraum von 1—2 Monaten voneinander getrennt. Nur zwischen der V. (17. Juni 1546) und der VI. Session (13. Januar 1547) liegen fast sieben Monate. So lange Zeit, fast die Hälfte der ganzen ersten Periode, nahm die Vorbereitung des Rechtfertigungsdekrets in Anspruch. Das zeigt, für wie wichtig man diese Entscheidung der Reformation gegenüber hielt und wie schwer

---

auf dogmengeschichtlichem Gebiet geschrieben worden ist. Ich bin beiden Darstellungen in höherem Maße zu Dank verpflichtet, als es jedesmal im einzelnen angemerkt werden konnte. An dritter und vierter Stelle muß ich nennen die kurzen Bemerkungen von F. Loofs in seinem „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte". 4. Aufl. Halle 1906. S. 667 ff. und in seiner „Symbolik" I. Band. Tübingen 1902. S. 283 ff. Die beiden neuesten, größeren katholischen Monographien seien um der Vollständigkeit willen angeführt: J. Hefner: Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekrets. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des Reformationszeitalters. Paderborn 1909. A. Prumbs: Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade. In „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte." 9. Band, 4. Heft. Paderborn 1909.

es war, hier jeder der verschiedenen Strömungen innerhalb des Katholizismus Genüge zu tun.

Wenn man sich jedoch näher mit den Quellen vertraut macht, so sieht man bald, daß diese in der Sache selbst liegenden Schwierigkeiten nicht allein, ja nicht einmal in erster Linie an der langen Dauer der Verhandlungen schuld sind. Ein anderes Moment wirkt entscheidend ein: das politische. Nur wenn dieses berücksichtigt wird, läßt sich der Verlauf der Beratungen über die Rechtfertigungslehre verstehen. Darum muß ein erster Teil der Arbeit auf das vorhin ausgeschiedene Gebiet hinübergreifen und sich mit der kaiserlichen und der päpstlichen Politik im Jahre 1546 beschäftigen.

I. Teil

Kaiserliche und päpstliche Politik im Jahre 1546 und ihre Wirkung auf die Verhandlungen des Konzils über die Rechtfertigungslehre

1

Die europäische Politik des Reformationsjahrhunderts stand immer noch, wie die des Mittelalters, im Zeichen des Gegensatzes zwischen Kaiser und Papst. Zwar waren beide Mächte seit den Reichstagen von Worms und Speyer und vollends seit dem Abschluß des Schmalkaldischen Bundes durch das gemeinsame Interesse an der Niederwerfung des Protestantismus miteinander verbunden und aufeinander angewiesen. Aber auf einem anderen Gebiet, das zunächst noch beiden Parteien wichtiger war, in Oberitalien, stießen das kaiserliche und das kuriale Machtstreben zusammen.

Solange die Päpste sich im Stile Alexanders VI. und Julius II. in erster Linie als italienische Landesfürsten fühlten, mußten sie mit allen Mitteln zu verhindern suchen, daß der Kaiser, der schon von Süden her den Kirchenstaat umklammerte, auch in der Poebene festen Fuß faßte. Dadurch wurden sie zu natürlichen Verbündeten Franz I. in den Kämpfen, die er mit Karl V. um den Besitz von Mailand führte. Offen oder im Verborgenen mußten sie hier gegen den Kaiser Partei nehmen.

Das Mißtrauen, das so zwischen den beiden Großmächten wachgehalten wurde, wirkte sich aus auch an dem Punkte, wo beide einig schienen, in der Politik gegenüber dem Protestantismus. Besonders stark traten immer wieder die Gegensätze hervor in den Verhandlungen, die über eines der Mittel, mit denen der gemeinsame Kampf gegen die Reformation zu führen gewesen wäre, über die Berufung eines Konzils gepflogen wurden.

Gedrängt durch die Verhältnisse, die ihn immer wieder der Hilfe der Protestanten bedürftig machten, hatte der Kaiser fast auf jedem Reichstage eine freie, allgemeine Kirchenversammlung als endgültiges Schiedsgericht in Glaubensdingen in Aussicht stellen und sich verpflichten müssen, beim Papst für die Auslösung dieses Versprechens zu wirken. Mit der Zeit war er auch mit allen ernsten Altgläubigen selbst zu der Erkenntnis gekommen, daß der einzige Weg, auf dem in Deutschland Ruhe und Ordnung wiederhergestellt werden könnte, über ein Reformkonzil führte. Allein bei Clemens VII. war er immer wieder mit allen Bemühungen in dieser Richtung auf hartnäckigen Widerstand gestoßen. Denn an der Kurie war seit den Synoden von Konstanz und Basel die Furcht dem Konzilsgedanken gegenüber fast unüberwindlich, und vollends ein Mann wie Clemens, dessen eigener Lebenswandel nicht fleckenlos war, hatte keine Veranlassung, sich gutwillig in die Gefahr zu begeben, in der Johann XXIII. umgekommen war[1]).

Als nach Clemens' Tode Alexander Farnese als Paul III. den päpstlichen Stuhl bestieg, schien es, als sollte es anders werden. Die Ergänzung des Kardinalskollegiums durch einige tüchtige und reformfreundliche Männer, wie

1) Für die Stellung der Kurie zum Gedanken der Reform und speziell der Reformkonzilien vgl. K. D. Schmidt a. a. O. Das Buch ergänzt sich in vielfacher Beziehung trefflich mit dem 1. Teil der hier vorgelegten Arbeit.

Pole, Caraffa, Contarini und Sadoleto brachte scheinbar den Konzilsgedanken seiner Ausführung nahe, und im Jahre 1536 wurde sogar schon die Bulle veröffentlicht, die das Konzil nach Mantua berief. Aber gerade sie zeigte, daß der Papst nur äußerlich auf die Pläne des Kaisers einging. Denn sie war wohlweislich so gehalten, daß die Schmalkaldener die Beschickung eines solchen Konzils ablehnen mußten und die Synode suspendiert wurde, bevor sie begonnen hatte.

Erst als auf dem Regensburger Reichstag von 1541 Karl V. Miene machte, die dogmatischen Streitigkeiten über den Kopf des Papstes hinweg beizulegen, trat der Papst dem Konzilsgedanken näher[1]). Das Konzil freilich, das er im Sinne hatte, war auch jetzt noch ein anderes als dasjenige, welches die Protestanten ersehnten und an welchem dem Kaiser lag. Es sollte nicht in einer deutschen, sondern in einer italienischen oder höchstens noch einer französischen Stadt zusammentreten. Dort hätte die Kurie das Konzil völlig in der Hand gehabt und hätte mühelos alle Versuche, eine ernstliche Reform vorzunehmen, unterdrücken können. Gegen ein solches Konzil wehrte sich nun wieder der Kaiser, unterstützt von den deutschen Ständen. Schon 1542 gelang es ihnen, Trient, eine deutsche Stadt, als Malstatt durchzusetzen[2]). Aber erst als im Frieden von Crespy (1544) Franz I., an dem des Papstes antikaiserliche Politik immer ihren starken Rückhalt gehabt hatte, gebeugt war und er dem Kaiser seine Hilfe zur Durchsetzung des Konzils hatte zusagen müssen, verstand sich Paul III. dazu, das Trienter Konzil wirklich beginnen zu lassen. Auf den 25. März 1545 beraumte er die Eröffnungssitzung an.

1) Vgl. die Instruktion an den Legaten Contarini vom 15. Juni 1541, abgedruckt bei Laemmer, Monumenta Vaticana 376 ff., bes. 379 f.

2) L. v. Pastor a. a. O. S. 460 ff.

Aber er fügte sich nur für den Augenblick. Fast möchte man sagen: Er hatte von Anfang an am ganzen Konzil nur das eine Interesse, daß sich in seinem Verlauf möglichst bald eine Gelegenheit finden möchte, die es erlaubte, unter irgendeinem Vorwand mit den Vätern Trient zu verlassen. Schon an demselben Tage (22. Februar 1545), an dem er den Kardinalbischof Giovanni Maria del Monte (späteren Papst Julius III.), den Kardinal-Presbyter Marcello Cervino (späteren Papst Marcell II.) und den Kardinal-Diakon Reginald Pole zu Konzilslegaten für Trient ernannte, erteilte er ihnen Vollmacht, das Konzil, „wann auch immer es ihnen gut scheine", in eine andere „geeignetere und sicherere" Stadt zu verlegen[1]).

Die Eröffnung des Konzils verzögerte sich noch fast $^3/_4$ Jahre. Das hing damit zusammen, daß die Prälaten nur sehr spärlich und zögernd in Trient erschienen[2]). Der tiefere Grund aber war wiederum ein politischer. Denn inzwischen hatten sich die Pläne Karls V. gewandelt. Durch den Frieden von Crespy, in dem Franz sich hatte verpflichten müssen, kein Bündnis mit den Schmalkaldenern einzugehen, waren die evangelischen Reichsstände isoliert, und der Kaiser konnte ernstlich daran denken, die Opposition der Protestanten mit Waffengewalt niederzuwerfen. Freilich war er jetzt noch nicht stark genug zu einem Kriege. Er brauchte Zeit, um selbst zu rüsten und

1) C. T. IV, 395, 19 ff.: Nos ne tam sanctum celebrationis concilii huiusmodi opus ex incommoditate loci aut alias quovis modo impediatur aut plus debito differatur, opportune providere volentes . . . quandocunque vobis videbitur, concilium praedictum de eadem civitate Tridentina ad quamcunque aliam commodiorem et opportuniorem seu tutiorem civitatem, de qua vobis etiam videbitur, transferendi et mutandi . . . concedimus potestatem et facultatem . . .

2) Vgl. die verstreuten Notizen über die Ankömmlinge in Massarellis 1. Tagebuch C. T. I, 160 ff.

um Bundesgenossen zu werben. Je mehr er diese Vorbereitungen dem Feinde verbergen, ihn durch ein scheinbares Entgegenkommen in Sicherheit wiegen und dann überraschend gegen den Ahnungslosen losschlagen konnte, desto größer waren seine Aussichten auf einen Sieg. So suchte er jetzt den Protestanten gegenüber wieder den Anschein zu erwecken, als wolle er ihren sehnlichsten Wunsch erfüllen: die dogmatischen Streitigkeiten auf einem deutschen Reichstag durch ein Religionsgespräch beilegen lassen und das Trienter Konzil, von dem sie sich nichts versprachen, beiseite schieben[1]). Das sind die Gründe, aus denen der Kaiser jetzt die Eröffnung des Konzils, für die er sich bisher eingesetzt hatte, hinauszuzögern bemüht war, und seiner hemmenden Einwirkung ist es zuzuschreiben, daß sie das ganze Jahr 1545 hindurch unterblieb.

In der Zwischenzeit jedoch geschah etwas, was das Verhältnis von Kaiser und Papst für die Folgezeit in einer anderen Richtung beeinflußte: Des Kaisers Kanzler Granvella eröffnete dem Kardinal-Staatssekretär Farnese, dem Enkel Pauls, im Mai 1545 des Kaisers Absicht, gegen die Protestanten mit Gewalt vorzugehen, und legte dem Papst ein Bündnis mit dem Kaiser zu diesem Zwecke nahe[2]). Der Papst ging freudig darauf ein, und wenn auch die Verhandlungen über die Bedingungen sich noch lange hinzogen und erst am 26. Juni 1546 der Vertrag vom Papst unterzeichnet wurde[3]), so rückten doch schon gleich die beiden Mächte einander näher. Allein eine Herzensfreundschaft entstand auch daraus nicht. Reibungsflächen ergaben sich schon aus den Verpflichtungen, die

1) Vgl. die Wormser Proposition vom 24. März 1545 und L. v. Pastor a. a. O. S. 515.

2) v. Pastor a. a. O. S. 521 f.

3) C. T. X, 545, 19 ff.

beide gegeneinander eingehen mußten. Der Papst sollte sich vor allem zur Zusicherung weitgehender finanzieller Unterstützung in Gestalt von Soldzahlungen verstehen[1]). Bei der Empfindlichkeit, die die Kurie immer in Geldangelegenheiten an den Tag legte, war schon das zu allerlei Mißhelligkeiten Grund genug. Aber darüber hinaus lagen die Konfliktsmöglichkeiten tiefer: Beide Kontrahenten verfolgten in ihrer Politik gegen die Schmalkaldener verschiedene Ziele. Dem Papst lag an einer Unterwerfung der Lutheraner unter den römischen Stuhl. Das war nur zu erreichen durch völlige Vernichtung ihrer äußeren und inneren Widerstandskraft. Sie mußten dahin gebracht werden, daß sie ihre religiösen Sondermeinungen in vollem Umfang und von der Wurzel an aufgaben und uneingeschränkt zum katholischen Dogma zurückkehrten. Der Kaiser steckte sein Ziel niedriger. Er wollte den Schmalkaldischen Bund, den Staat im Staate, zerschlagen und seine kaiserliche Souveränität wiederherstellen. Wenn sich eine Gelegenheit bot, das durch Zugeständnisse in Glaubensdingen zu erreichen, dann hatte er keine Veranlassung, diese Gelegenheit auszuschlagen und den Krieg noch etwa bis zur völligen Vernichtung der Schmalkaldener fortzusetzen.

Dieses Auseinandergehen im Kriegsziel hatte nun zur Folge, daß beide Seiten dem Konzil eine ganz verschiedene Bedeutung beimaßen. Für den Kaiser war es der Ort, wo — einen glücklichen Ausgang des Krieges vorausgesetzt, auf Grund dessen die Protestanten zur Beschickung der Synode gezwungen werden konnten — eine Einigung im Dogma stattfinden sollte. Vor allem aber sollte hier die Reform an Haupt und Gliedern vorgenommen werden. Denn einmal würden — das wußte der Kaiser — die Protestanten eher nie Ruhe geben. Und zweitens lag ihm

1) v. Pastor a. a. O. S. 523.

selbst daran, sein Deutschland, vor allem aber sein Spanien, wo der Episkopat selbst es gebieterisch forderte, aus den Fesseln zu befreien, in die die päpstliche Macht- und Finanzpolitik beide Länder geschlagen hatte.

Ganz anders stand die Kurie zum Konzil. Sie hatte es unter kaiserlichem Druck berufen müssen. Nun konnte sie vielleicht aus der Not eine Tugend machen und es dazu benutzen, um in aller Schärfe den dogmatischen Trennungsstrich den Protestanten gegenüber zu ziehen und dem Kaiser zu zeigen, daß eine Einigung nur möglich sei durch bedingungslose Rückkehr der Protestanten zum uneingeschränkten katholischen Dogma. Viel wichtiger aber noch, als daß dies auf dem Konzil geschah, war für die Kurie das andere: daß das, was der Kaiser wollte, auf dem Konzil unterblieb: die wirkliche, ernsthafte Reform.

So mußte die Kurie danach streben, die dogmatischen Verhandlungen in den Vordergrund zu schieben, damit die Reform möglichst nicht zur Sprache käme. Vielleicht — so dachte sie — würde sich im Laufe der Zeit doch noch einmal eine Gelegenheit finden lassen, das Konzil aus Trient, dem Machtbereich des Kaisers, fort in eine italienische Stadt zu verlegen. Dort konnte man dann der Forderung des Prestige genügen und „reformieren", ohne doch etwas Wesentliches ändern zu müssen.

Es macht dem diplomatischen Geschick der Konzilslegaten alle Ehre, mit welcher Schnelligkeit, welchem Scharfblick für die Lage und welcher Nüchternheit im Rechnen mit den gegebenen Umständen sie diesen Plan lange vor dem Beginn des Konzils, schon im Juni 1545 ausarbeiteten[1]), und es ist verblüffend, wie es — aufs

1) Legaten an Farnese 7. 6. 45; C. T. X, 115, 9 f. 17 ff.: Le cause dell'heresie si potrebbero forse risolvere in Trento, della reformatione non così facilmente .... Espedita la causa dell'heresie .... si poterebbe trasferir' in Roma, o Bologna, o Piacenza, o Ferrara (a noi non dispiacerebbe Bologna) et

Ganze gesehen — ihnen gelang, ihn wirklich auszuführen. Zunächst freilich widersetzte sich der Kaiser. Er wünschte die Reform, die die Kurie vernachlässigen wollte, und eine Entscheidung im Dogma, die das Konzil natürlich im streng katholischen Sinne fällen würde, bedeutete eine Durchkreuzung seiner Pläne gegenüber den Protestanten. Daher ließ er am 15. Juli durch seinen Truchseß Johann von Andelot dem Papst die Bitte vortragen, das Konzil möge mit der Reform beginnen und die Dogmen vorläufig zurückstellen[1]). Formal lag die Entscheidung, worüber es zuerst verhandeln wolle, ob über das Dogma oder über die Reform, beim Konzil selbst, das am 13. Dezember 1545 feierlich eröffnet wurde. Entgegen dem Vorschlag der kaiserlichen Partei, als deren Führer die Kardinäle Christoph Madruzzo von Trient und Petrus Pachecco von Jaen für den Beginn mit der Reform sprachen[2]), wurde am 22. 1. 1546 ein Sowohl-Als-Auch in Aussicht genommen: Es sollte jeweils gleichzeitig über je einen Punkt des Dogmas und der Reform beraten und ein Dekret erlassen werden[3]). Es scheint zuerst, als wäre damit ein Kompromiß zustande gekommen und als hätten die Legaten, als sie diesem Beschluß zustimmten, in ganz beträchtlichem Umfang die kurialen Interessen aufgegeben. So sah man

finalmente, dove a S. Santità paresse di potervi intervenire più commodamente. Questo dicemo per haver noi opinione, ch' il capo della reformatione universale s' indirizzarebbe meglio con la presentia di Sua Beatitudine et del sacro collegio. Non intendemo però, che se debba lassar di proporre qui ancor il capo della reformatione .... ma intendemo, che s' habbi in questo principio a speronare quello dell' heresie solo.

1) v. Pastor a. a. O. S. 524 f.

2) C. T. IV, 567, 15 ff. — v. Pastor (a. a. O. S. 541) spricht infolge eines falschen Verständnisses der Stelle C. T. IV, 567, 20 ff. Pachecco irrtümlich als Parteigänger der Kurie an. — Vgl. K. D. Schmidt a. a. O. S. 65 Anm. 2.

3) C. T. IV, 571, 18 ff.

es auch in Rom an, und die Legaten ernteten seitens ihrer vorgesetzten Stelle schwere Vorwürfe ob ihrer nachgiebigen Haltung[1]). Allein der weitere Verlauf der Dinge zeigt, wie klug sie gehandelt hatten. Der Schein, als scheue die Kurie die Reform, war vermieden, und der Plan, „di speronare il capo dell'heresie solo"[2]), ließ sich auch unter der Formel jenes Beschlusses durch eine geschickte Handhabung der Geschäftsleitung durchführen. In jeder Session bis zur V. hin traten die Reformdekrete gegenüber den dogmatischen Festsetzungen völlig zurück und griffen in keinem Punkt in die Vorrechte der Kurie ein.

2

a) Auch als nach der V. Session auf der einen Seite die Rechtfertigungslehre, auf der anderen die Residenzpflicht der Bischöfe als die nächsten beiden Verhandlungsgegenstände vorgenommen wurden, versuchten die Legaten, ihre alte Praxis fortzusetzen und die dogmatische Frage in den Vordergrund zu rücken[3]). Demgegenüber befanden sich die Prälaten der kaiserlichen Partei jetzt in einer besonders schwierigen Lage. Denn mit der Rechtfertigungslehre war an denjenigen Punkt gerührt, an dem die Protestanten am allerverwundbarsten waren.

Es war zwar nicht mehr erforderlich, ihnen gegenüber einen Einigungswillen vorzutäuschen. Denn die Rüstungen des Kaisers waren beendet. Gerade dieser Tage, der 19. und 26. Juni, hatten den Abschluß der Bündnis-

1) Vgl. den Briefwechsel zwischen den Legaten einerseits, Farnese und Maffei andererseits vom 5. Januar an. C. T. X, 298, 38 ff. 307, 14 ff. 312, 5 ff. 316, 10 ff. 317, 1 ff. 321, 19 ff. 323, 12 ff. 326, 1 ff. 328, 25 ff. 332, 6 ff. 33 ff. 335, 1 ff. 342, 25 ff. 350, 11 ff. 355, 13 ff. 359, 5 ff. 362, 16 ff. 370, 32 ff.

2) Vgl. S. 12 Anm. 1.

3) C. T. V, 257.

bzw. Neutralitätsverträge mit dem Papst[1]), Moritz von Sachsen und Albrecht von Brandenburg-Kulmbach[2]) gebracht. Daher war auch der Kaiser jetzt „mit seiner Absicht, den Kurfürsten und Landgrafen zu überziehen, offen hervorgetreten“[3]), und infolgedessen rüsteten nun auch die Schmalkaldener in aller Öffentlichkeit[4]). Allein selbst jetzt blieb es die Absicht des Kaisers, durch die Aussicht auf dogmatische Zugeständnisse des Konzils dem Schmalkaldischen Bund oder einzelnen seiner Stände einen schnelleren Friedensschluß zu ermöglichen[5]). Darum mußte ihm daran liegen, daß einer solchen Einigung in Glaubensdingen nicht durch eine streng katholische Entscheidung des Konzils gerade im wichtigsten Punkt, in der Rechtfertigungslehre, unübersteigbare Hindernisse in den Weg gelegt würden. Das zu verhindern, war die Aufgabe der kaiserlichen Partei auf dem Konzil.

---

1) Farnese an die Legaten 30. 6. 1546; C. T. X, 545, 19 ff.: Con questa sarà la copia della capitulatione, che si è fermata per conto di questa impresa, la quale è stata sottoscritta prima da S. Mtà et dipoi da S. Beatne. — Zum Datum des Abschlusses durch die Unterschrift des Papstes s. Nunt.-Ber. IX, S. 90 Anm. 1.

2) Verallo an die Legaten, Regensburg 22. 6. 1546; C. T. X, 534, 40 ff.: L'altra sera partite de qui, licentiato da S. Ces. Mtà il duca Mauritio di Saxonia. Dicano, va consertato con l'Imperatore de non si muovere contra alcuno, ma starsi a vedere, et alcuni dicano, che è ito per fare dua mila cavalli per S. Mtà, imperò questo ci è di buono, che s'è obligato per scritta di sua mano propria a. S. Mtà, che, quanto alla religione, starà alla determinatione del concilio . . . .; il simile ha fatto il marchese Alberto de Brandeburgo.

3) K. Müller, Grundriß der Kirchengeschichte II, 1. Tübingen 1911. S. 433.

4) Cervino an Farnese 26. 6.; C. T. X, 541, 3: Luterani non dormano, facendo già gente quanto possano.

5) Eine Andeutung davon, wie der Kaiser mit dem Konzil zu operieren gedachte, gibt der oben Anm. 2 mitgeteilte Bericht über den Inhalt des Vertrages mit Moritz.

Für den Augenblick aber ließ sich wenig gegen die Geschäftsordnung unternehmen, die die Legaten vorschlugen. Ausdrücklich sich weigern, die Ketzerei an ihrer Wurzel zu treffen und die reine Lehre von der Rechtfertigung zur Rettung der gefährdeten Seelen so bald als möglich wieder ans Licht zu bringen, das wäre in seinen politischen Motiven zu durchsichtig gewesen. Es hätte zu deutlich verraten, daß man das Konzil vom Willen des Kaisers beherrscht wissen wollte, und hätte so vielleicht dem Papst die längst gesuchte Gelegenheit geboten, unter Hinweis auf diesen Vergewaltigungsversuch das Konzil von Trient weg an einen Ort zu verlegen, wo der kaiserliche Einfluß sich nicht so stark geltend machen konnte. Aus Furcht vor einer solchen Maßnahme[1]) fügte sich die kaiserliche Partei widerspruchslos[2]), und die Synode steuerte mit vollen Segeln in die Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre hinein.

So wie diese Sitzung vom 21. Juni, die erste im neuen Verhandlungsabschnitt, verliefen, aufs Große gesehen, die Beratungen bis zur VI. Session überhaupt. Immer wieder finden wir die kaiserliche Partei bemüht, die Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre zu verschleppen und das Zustandekommen eines Dekrets über sie hinauszuzögern. Auf der anderen Seite sehen wir immer wieder die Legaten an der Arbeit, einen Weg zu finden, auf dem eine Verlegung des Konzils unter Zustimmung der öffent-

---

1) Für diese Begründung des Verhaltens der kaiserlichen Partei in der Kongregation vom 21. Juni vgl. Legaten an Farnese 21. 6; C. T. X, 532, 47 ff.: ... se bene a questi agenti di S. Mtà preme fino all' anima di vedere trattare de dogmi et in particolare di questo della justificatione, nondimeno per paura che s'è havuta, che noi con qualche ansa non sospendiamo il concilio o lo trasferiamo in altro loco, hanno tutti chinate le spalle, et accordatosi senza far molto romore con li altri ...

2) C. T. V, 257 ff.

lichen Meinung möglich würde. Und wie ein Alp liegt während der ganzen Zeit die Furcht, daß diese Bemühungen der päpstlichen Partei von Erfolg sein könnten, auf den Kaiserlichen. Jeder energische Vorstoß, den sie unternahmen, konnte den Legaten der Anlaß werden, ihre Verlegungsabsicht zu verwirklichen. Es fragte sich, ob die Macht des Kaisers noch einmal so stark und sein Druck auf das Konzil so übermächtig würde, daß er es zwingen konnte, in Trient zu bleiben und doch das Dogma zurückzustellen und einer Reform näher zu treten, und ob es den kaiserlichen Bischöfen auf dem Konzil gelingen würde, bis dahin einen endgültigen Beschluß über die Rechtfertigungslehre zu verhindern. Oder würde das diplomatische Geschick der Legaten es fertig bekommen, das Konzil dem Machtbereich des Kaisers völlig zu entziehen?

Zunächst schien der Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges der Kurie die Erfüllung ihres Wunsches zu bringen. Schon bevor die Feindseligkeiten begannen, versuchten die Legaten, aus der allgemeinen Aufregung der Kriegsvorbereitungen Kapital zu schlagen. Sie malten in ihren Berichten nach Rom aus, was für Beschwerlichkeiten dem Konzil in Trient, der auf dem Weg zwischen Rom und dem Kriegsschauplatz gelegenen Stadt, infolge des Durchzuges der päpstlichen Truppen und der zu erwartenden Einquartierung bevorstünden [1]). Tartarennachrichten, wie die vom Anmarsch bewaffneter protestantischer Graubündner, die in Trient und in den benachbarten italienischen Städten

1) Legaten an Farnese 25. 6; C. T. X, 537, 25 ff.: Finalmente non vedemo, in che modo l'Imperatore pensi, che un concilio di prelati et persone ecclesiastice si possa fermare qui in un tanto movimento d'arme et apparato et concurso di fanterie et cavalli di diverse nationi, secondo gli avvisi venuti di Germania. Pure intendila S. Mtà come li piace, noi la intendemo, che, per quanto in noi sarà et si S. Beathe non ci sforza, non volemo stare in questi remestamenti.

Gesinnungsgenossen hätten, mußten dazu helfen, die Lage brennend gefährlich und ein weiteres Verbleiben des Konzils an diesem Schreckensort unmöglich erscheinen zu lassen[1]). Allein in Rom hielt man die Zeit für eine Verlegung des Konzils noch nicht für gekommen und die Gründe, die sich zur Rechtfertigung eines solchen Schritts anführen ließen, für nicht stichhaltig genug. Man wollte wohl den Kaiser gerade jetzt, wo er in den Krieg gegen die Protestanten zu ziehen sich anschickte, nicht verletzen und fürchtete, er könnte dann, um den Papst zu strafen, eine Verständigung mit den Schmalkaldenern suchen[2]).

Kurze Zeit darauf aber wurde die Lage für das Konzil in Trient tatsächlich ernst. Das Heer der süddeutschen Städte unter Schertlin hatte am 9. und 10. Juli Füssen und die Ehrenberger Klause erobert und stieß in der Richtung auf Innsbruck vor. Es schien den päpstlichen Truppen die Straße von Italien nach Deutschland verlegen zu wollen, an der Trient lag. Nur 8000 Mann unter Castelalto standen zum Schutz Oberitaliens bereit. Auf die Nachricht von diesen Ereignissen hin[3]) bemächtigte sich der Konzilsteilnehmer große Erregung. Überall wurde jetzt mit starkem Nachdruck das Verlangen nach Suspension des Konzils oder nach seiner Verlegung an einen Ort außerhalb der gefährdeten Zone laut, und eine ganze Anzahl von Vätern reisten ab oder unterbrachen ihre Reise nach Trient[4]). Die Legaten selbst freilich taten, als wäre nichts geschehen, und setzten am 15. Juli nach Beendi-

1) C. T. X, 537, 18 ff.

2) Maffeo an Cervini 3./4. 7. 1545; C. T. X, 550, 7 ff.: Troppo si vede, che saria bene ridurre il concilio a Bologna, ma si dubita, che l'Imperiali non piglino occasione da questo di far qualche impiastro alle cose della religione.

3) Masarelli Diarium III 12. 7.; C. T. I, 559, 35 ff.

4) Brief des Joh. Luc. Staphileus, Bischofs von Sebenico, an Paul III.; C. T. X, 562, 17 ff.

gung der Besprechung über den primus status iustificationis in aller Ruhe den secundus und tertius status auf die Tagesordnung[1]). Aber dieselben Männer, die daraufhin Einspruch gegen den Fortgang der Beratungen erhoben und über die Vertagung des Konzils sprechen wollten, die Erzbischöfe von Korfu, Siena und Matera[2]), wurden bald darauf von den Legaten der Kurie als besonders treue Diener des päpstlichen Stuhls für eine Unterstützung ihrer Armut empfohlen[3]). Und es ist immerhin auffällig und läßt auf beiden Seiten politische Motive vermuten, daß fast alle Bischöfe der päpstlichen Partei Angst an den Tag legten und Trient verlassen wollten, während die Kaiserlichen die Dinge ruhiger ansahen und tapferen Willen zum Ausharren bekundeten[4]).

Die Gefahr, die dem Konzil durch den Schmalkaldischen Krieg drohte, wurde zwar bald geringer, denn Schertlin zog sich kurz darauf wieder zurück[5]). Allein die Bemühungen der Legaten, den Beginn des Krieges für eine Verlegung auszunutzen, gingen weiter. In Rom war man jetzt einverstanden und arbeitete in derselben Richtung. Denn man war, nachdem auf dem süddeutschen Kriegsschauplatz die Feindseligkeiten begonnen hatten, besser gegen den Kaiser gedeckt als Anfang Juli, wo alle die Gefahren, die der Stadt Trient drohten, nur erst in der

---

1) C. T. V, 340, 31 ff.

2) Severoli Diarium C. T. I, 89. — Die Acta berichten davon nichts; vgl. aber C. T. X, 563, 29 ff.

3) Vgl. J. Hefner a. a. O. S. 37 mit Anm. 1 auf S. 38 u. S. 38 mit Anm. 3.

4) S. die Rede des Bischofs von S. Marco am 13. 8. C. T. V, 406 ff. mit dem eindrucksvollen Schluß: Malo, ostendant homines, si quid tale subeundum est, locum, ubi fuerim iugulatus, quam portam, qua aufugerim.

5) C. T. X, 564, 10 ff.

Phantasie bestanden und nur der Durchzug befreundeter Truppen zu fürchten war[1]).

Doch hielt es der Papst für geraten, den Kaiser vorher von der Absicht, das Konzil zu verlegen, wenigstens in Kenntnis zu setzen. Alexander Farnese sollte sie ihm mitteilen und dafür sorgen, daß er sich mit ihr befreundete. Man hoffte, Karl werde sich überzeugen lassen, daß eine Verlegung des Konzils auch eine Erfüllung des kaiserlichen Wunsches, d. h. einen Aufschub der Entscheidung über die Glaubensdinge zur Folge haben werde[2]). Aber als Farnese auf der Reise nach Deutschland in Oberitalien erkrankte und dadurch längere Zeit in Rofreit festgehalten wurde, entschloß man sich in Rom auf neue Vorstellungen der Legaten[3]) hin, auf die vorherige Fühlungnahme mit dem Kaiser zu verzichten und ihn vor eine vollendete Tatsache zu stellen. Die Legaten wurden durch eine Bulle[4]) mit der Vollmacht ausgestattet, das Konzil sofort nach Lucca zu verlegen. Nur eine Bedingung stellte die Kurie, um dem Kaiser gegenüber die Verantwortung abwälzen zu können: Der Antrag auf Verlegung sollte aus den Kreisen der Konzilsväter selbst kommen[5]).

---

1) Santa Fiore an Farnese 21. 7. Nunt.-Ber. IX, 135 Anm. 1 (C. T. X, 570 Anm. 5).

2) Vgl. dafür das 2. u. 3. Schreiben Santa Fiores an Farnese vom 21. Juli u. den vermutlich einem Brief an Verallo beigelegten Zettel, die Buschbell C. T. X, 570 Anm. 5 abdruckt.

3) C. T. X, 572, 29 ff.

4) C. T. V, 402 Anm. 2.

5) Santa Fiore an die Legaten 4. 8.; C. T. X, 590, 2 ff.: . . . si è resoluta, che il concilio non stia più così, ma si tran-ferisca in Lucca; presupponendo . . . . che quanto alla translatione VV. SSrie Rme non solo habbino ad havere facilmente il voto della maggior parte de' prelati, ma che ne sieno per essere ricercate da loro . . . 17 ff.: Et che quando ella (S. Mtà) non vi consenta per qualche particulare rispetto, ch' ella habbia alli recessi delle diete passate, o per qualche altra cagione si sia, non per questo

Wenn diese Weisung, als sie in Trient anlangte, noch dieselbe Lage vorgefunden hätte, wie sie war, als die Legaten sie vom Papst erbaten, dann wäre zweifellos jetzt schon, im Juli 1546, geschehen, was sich so noch $^3/_4$ Jahre, bis in den März 1547 hinauszögerte: Das Konzil wäre verlegt worden. Die Folgen, die das für das Verhältnis von Papst und Kaiser und damit wohl auch für den Ausgang des Schmalkaldischen Krieges gehabt hätte, sind nicht abzusehen.

Allein nun waren unterdessen auf dem Konzil selbst Dinge vorgegangen, die die ganze Sachlage änderten. Inzwischen war nämlich der 29. Juli, der Tag, den man als den Termin für die VI. Session festgesetzt hatte[1]), herangekommen. Schon am 16. Juli hatten die Legaten wenig Hoffnung, bis dahin fertig zu werden[2]). Denn es war noch nicht einmal das Dekret über die Rechtfertigung ausgearbeitet; vollends aber ließ sich unmöglich neben ihm bis zum 29. noch ein Reformdekret vorlegen und zur Annahme bringen. Und das war vorauszusehen, daß sich die Kaiserlichen einer überhetzten Entscheidung im Dogma widersetzen und hartnäckig an dem Beschluß vom 22. 1.[3]) festhalten würden, nach dem ein dogmatisches Dekret immer nur zusammen mit einem über die Reform veröffentlicht werden durfte[4]).

---

deve S. S^{tà} pretermettere l'offitio suo di provedere alli disordini che possono nascere nelle cose del concilio. Onde, come ho detto, la commessione, che si dà in questo caso a VV. SS^{rie} R^{me}, non è conditionata, sicondo la risposta che verrà da Mons. Verallo (der dem Kaiser die bevorstehende Verlegung ankündigen sollte), ma è libera in tutto.

1) C. T. V, 243, 30 f.

2) C. T. X, 565, 3 ff.: In summa, facendo noi più del possibile per superare ogni difficultà, non vedemo, che possiamo havere molta speranza d'essere in ordine il giorno della sessione.

3) Siehe oben S. 13.

4) Legaten an Santa Fiore 21./22. 7.; C. T. X, 569, 6 ff.: . . hoggi, quanto a loro (die Deputierten und die Theologen, die das

Jedoch die Legaten hatten, biegsam wie sie waren, schon darauf gesonnen, wie der Erfolg, den die kaiserliche Verschleppungstaktik zu erringen im Begriff stand, in einen Vorteil für die Kurie verwandelt werden könne. Sie hatten einen Plan ausgearbeitet, in dessen Rahmen eine Verschiebung des Termins größeren Nutzen brachte als das Abhalten der Session am verabredeten Tage. Es kam darauf an, die Festsetzung eines neuen Termins zu vermeiden und einen fristlosen Aufschub durchzusetzen. Das sollte in den Kreisen der Konzilsväter als eine Vertagung ad Kalendas Graecas aufgefaßt werden und einen allgemeinen Aufbruch der Prälaten hervorrufen, die ihre Zeit und ihr Geld nicht mehr nutzlos ohne sichere Aussicht auf Beschlüsse und auf ein Ende des Konzils in Trient verschwenden wollten. Derartige Erwägungen ließen sich seitens der Legaten unauffällig unterstützen, und auf diese Weise konnte man hoffen, eine selbsttätige Auflösung des Konzils herbeizuführen. Später sollte es an einem anderen Orte wieder eröffnet werden. So wäre die ersehnte Verlegung erreicht worden, und die Haltung der Kurie dabei hätte dem Kaiser keine Angriffsflächen geboten[1]).

Dekret ausarbeiten), sono restati tutti d'accordo et, finita la discussione de prelati, manderanno il decreto attorno per potere lunedì (26. VII.), si la passata del nostro cardinale col suo exercito non c'impedirà, cominciare a esaminarlo, essendoci noi due resoluti di non perdonar a fatiga, et fare ogni nostro sforzo, che sia in ordine avanti la sessione, ancora che haviamo poca speranza, che ci possa reuscire .... et quando bene questo articolo della iustificatione sia resoluto, non vedemo, come se poterà accompagnarlo con quello della residentia, senza il quale pensiamo, che questi prelati se renderan difficili a spedirlo.

1) Daß dieser Plan hinter dem Verhalten der Legaten steht, ist zu entnehmen aus einer Andeutung, die sie in einem Brief an Santa Fiore vom 26/27. Juli machen: C. T. X, 575, 22 ff.: io, card. de Monte, senza alcuna ansietà del'animo ritornarò (piacendo a Dio) domattina a Trento per far la con-

Der Plan war fein ersonnen; denn es ließen sich allerlei harmlose und einleuchtende Gründe gegen die Festsetzung eines neuen Termins anführen. Man erfuhr ja eben, wie mißlich es war, den Tag der Session vorher zu bestimmen. Denn wann man mit der Durcharbeitung des Stoffes fertig sein werde, war nicht abzusehen. Eine fristlose Vertagung schien außerdem auch bei oberflächlicher Betrachtung den Wünschen der kaiserlichen Partei zu entsprechen. Behielt diese es doch so immer in der Hand, die Aussprache zu verlängern und damit die Veröffentlichung des Dekrets hinauszuzögern. Aber würde die kaiserliche Partei bei dieser oberflächlichen Betrachtung stehen bleiben oder würde sie merken, was die Legaten mit der Vertagung in diem incertam beabsichtigten? Und wenn sie es merkte, würde es gelingen, gegen ihren Widerstand einen Beschluß in kurialem Sinne herbeizuführen?

In der Kongregation vom 28. Juli, in der sich diese Fragen entscheiden mußten, präsidierte del Monte allein. Cervino war in Rofreit beim kranken Alexander Farnese[1]), Pole hatte schon am 28. Juni mit Erlaubnis des Papstes Trient verlassen und sich nach Triville begeben[2]). Wie zu erwarten war, stimmte die überwältigende Mehrheit

---

gregatione et ragionare della sessione, che harebbe da esser il giovedì, giorno sussequente, il quale, come hieri scrivemmo, intention nostra è di lassare scorrere senza fare altra prorogatione et senza statuir giorno certo, acciò che resti a. N. Sre più integra et più libera ogni deliberatione, che piacesse a S. Stà di far del concilio ... Im übrigen läßt er sich aus dem Verlauf der Kongregation vom 28. 7. ablesen. Vgl. auch St. Ehses C. T. V, 401 Anm. 5. Von Rom allerdings traf die Weisung ein, es doch noch zu versuchen, ob man nicht an dem festgesetzten Termin festhalten und gerade mit seiner Hilfe erreichen könne, daß das Reformdekret unter den Tisch falle.

1) C. T. V, 394, 10.

2) Massarelli Diarium II; C. T. I, 442, 16 f. Cervino an Maffeo 26. 6.; C. T. X, 542, 20 f. — Die seit Ranke (Die römischen

der Prälaten für eine Vertagung der Session[1]), und del Monte fügte sich kampflos[2]). Als er aber darauf mit seinem Vorschlag hervortrat, man solle keinen neuen festen Termin bestimmen[3]), war sofort die kaiserliche Partei auf

---

Päpste in den letzten 4 Jahrhunderten, 9. Aufl., Bd. 1, Leipzig 1889, S. 134 m. Anm. 1) viel verhandelte Frage nach dem Grund seines Wegganges von Trient ist durch den Brief Poles an Morone vom 28. August 1546, den G. Buschbell C. T. X, 631 ff. zum erstenmal abdruckt, entschieden, und zwar mehr im Sinne Rankes als in dem seiner katholischen und protestantischen Gegner. Was sein Bleiben in Trient und auf dem Posten eines päpstlichen Legaten unmöglich machte, war zwar weniger seine von Contarini beeinflußte und von der communis opinio abweichende Rechtfertigungslehre, aber doch ein sachlicher, und zwar politischer Gegensatz zu den beiden anderen Legaten und zur Kurie überhaupt, nicht in erster Linie die Rücksicht auf seine Gesundheit. Denn Pole entpuppt sich in jenem Brief als ein Anhänger der kaiserlichen Partei. Er verlangt nämlich, wie die Kaiserlichen alle und in genauem Gegensatz zu den Bestrebungen der Konzilsleitung: 1) Es solle in den Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre langsam vorgegangen werden. — 2) Das Dekret über sie solle nicht veröffentlicht werden ohne das entsprechende Reformdekret. — 3) Es solle damit gewartet werden, bis eine größere Anzahl von Bischöfen anwesend sei. Außerdem vertritt er im Zusammenhang mit dem letzten Gedanken diejenige episkopalistische Konzilstheorie, die die Autorität des Konzils nicht von oben her auf die Berufung durch den Papst, sondern von unten her auf die Anschauung gründet, daß die auf dem Konzil sitzenden Bischöfe die allgemeine Kirche repräsentieren. Angesichts dieses Tatbestandes ist es schwer zu begreifen, wie es Buschbell fertig bekommt, an derjenigen Stelle, wo er Poles Brief abdruckt, gegen Ranke (allerdings ohne seinen Namen zu nennen) zu polemisieren und sich dabei auf W. Maurenbrecher (Hist. Taschenbuch 1890 S. 280 Anm. 1) zu berufen, der gerade Poles politische Übereinstimmung mit der Konzilsleitung noch beweisen zu können meinte.

1) C. T. V, 394, 16 ff.

2) ebenda 395, 6 f.: Postquam video synodum esse in sententia, ut prorogetur, sequemur hanc sententiam.

3) C. T. V, 395, 7 ff.: sed est considerandum super prorogatione, an dies certus statuendus sit vel elaborandum assidue, ut

dem Plan. Pachecco von Jaen stimmte gegen den Antrag der Konzilsleitung und deckte den ganzen Plan der kurialen Partei auf, indem er die Folgen schilderte, die eine unbefristete Vertagung haben würde[1]). Die Zahl der Väter, die sich ihm anschlossen und sich für die sofortige Festsetzung des neuen Sessionstermins aussprachen, war so groß, daß es zweifelhaft erschien, ob die Legaten oder die kaiserliche Partei die Mehrheit der Stimmen für sich hätten. Deshalb hielt es del Monte für geraten, die Abstimmung abzubrechen, die Voten für und wider nicht zählen zu lassen und das Konzil auf die Rückkehr Cervinos zu vertrösten, ohne den man doch nichts beschließen könne[2]). Damit war für den Augenblick eine Niederlage vermieden; aber es war klar geworden, daß an dem Widerstand der kaiserlichen Partei der Plan der Legaten scheitern würde.

Um ihn zu retten, scheute del Monte vor einer Vergewaltigung der Geschäftsordnung nicht zurück. Er versuchte zunächst, die ganze am 28. angeschnittene Frage der certa oder incerta dies totzuschweigen, und legte, als wäre nichts geschehen, der nächsten Generalkongregation das inzwischen fertiggestellte Dekret zur Begutachtung

---

decretum absolvatur et, cum erit expeditum, indicatur dies sessionis, cum multa impedimenta imminent, praesertim belli. Igitur magis placeret, ne indiceretur certus dies.

1) Severoli Diarium C. T. I, 96, 7 ff.: . . . Causa autem omnium gravissima est, quoniam videbitur per indirectum concilii dissolutio, quoniam multi prelati sub specie timoris hinc discedent nec amplius redire curabunt, incerti, an sessio sit celebranda. Quamobrem ego nunquam adduci potero, ut incerta statuatur dies.

2) C. T. V, 396, 29 f.: Quoad proposita nihil certi statui potest, quia opiniones sunt diversae, et collega meus cardinalis S. Crucis est absens, cum quo omnia conferentur. — Daß schon an diesem Tage die Dinge nicht so friedlich verliefen, wie es nach den Akten erscheint, läßt der Bericht im Tagebuch Severolis ersehen. C. T. I, 96 f.

vor[1]). Allein die kaiserliche Partei war nicht gesonnen, sich dieses Verfahren gefallen zu lassen, das stillschweigend den Vorschlag der Legaten ausführte, ohne die einmal angerufene Entscheidung des Konzils zu berücksichtigen. Als der Präsident die Generalkongregation bereits schließen wollte, erinnerte Pachecco daran, daß am vorgestrigen Tage eine Abstimmung vorgenommen worden sei und ihr Ergebnis verkündigt und verwirklicht werden müsse[2]). Zuerst machte del Monte Ausflüchte: Seiner und Cervinos Meinung nach seien gleich viel Stimmen für und gegen die sofortige Anberaumung eines neuen Termins abgegeben worden; daher sei die Beratung über das Dogma fortzusetzen, schnell zum Abschluß zu bringen und dann über den Tag für die Session zu verhandeln[3]). Aber gegen diese unparlamentarische Art, das Ergebnis einer ordentlichen Abstimmung festzustellen, erhoben die Kaiserlichen Einspruch; sie verlangten, daß der Konzilssekretär die gesammelten Stimmen öffentlich verlese und dann öffentlich die Zählung vornehme[4]). Dieser Forderung konnte sich del Monte, so peinlich sie ihm war, nicht entziehen. Es stellte sich heraus, daß 29 Väter für die dies certa, nur 27 aber im Sinne der Legaten für die dies incerta gestimmt hatten[5]). Jetzt gab es für del Monte nur noch zwei Möglichkeiten: entweder diese Entscheidung anzuerkennen und den Plan aufzugeben oder eigenmächtig in offenem Gegensatz zum erklärten Willen des Konzils zu handeln. Der Legat wählte das Zweite. Er behauptete: Erstens sei das Ergebnis der Abstimmung mit dem Verhältnis 29 zu 27 falsch wiedergegeben; denn es müsse berücksichtigt werden, daß die 29 Stimmen für die Fest-

1) C. T. V, 398, 30 ff. I, 98, 4 ff.
2) C. T. V, 399, 7 ff. I, 98, 17 ff.
3) C. T. I, 98, 20 ff.
4) ebenda 29 f.
5) C. T. V, 401, 4 ff. I, 99, 50 ff.

setzung des Termins über das Datum selbst nicht einig seien[1]). Zweitens aber entscheide nicht die Zahl der Stimmen, sondern ihr Gewicht; also müsse die Stimme der Präsidenten, die dem Willen des Papstes entspreche, den Ausschlag geben[2]), zumal die Mehrheit so gering sei und es sich um eine Frage der Geschäftsordnung handle, deren Regelung sowieso eigentlich nur den Legaten zukomme[3]). — Es fiel Pachecco nicht schwer, diese fadenscheinige Argumentation zu entkräften[4]), und del Monte konnte sich nur retten, indem er wiederum abbrach und sich hinter den Hinweis auf Cervinos Abwesenheit flüchtete[5]).

So übel der Legat im Verlauf dieser Auseinandersetzung bloßgestellt worden war — es war ihm doch gelungen, den Angriff der Opposition abzuschlagen und die Stellung vom 28. zu behaupten. Zwar war sie an sich nur eine vorläufige. Aber die kaiserliche Partei kam gar nicht erst dazu, den Sturm gegen sie zu wiederholen. Denn sie selbst hatte sich am 28. und 30. und vorher schon Blößen gegeben, und diese gründlich auszunützen, gelang der diplomatischen Überlegenheit des schnell wieder herbeigeeilten Cervino, lange bevor die schwerfälligen Deutschen und Spanier bei den Ungehörigkeiten, die del Monte sich hatte zuschulden kommen lassen, den Hebel ansetzen konnten.

Es war besonders Madruzzo, der sich bei seinem Bemühen, den Plänen der Legaten entgegenzuwirken, etwas weit vorgewagt hatte. Schon kurze Zeit vor den Sitzungen vom 28. und 30. Juli hatte er einen Zusammenstoß mit einem der eifrigsten Glieder der kurialen Partei gehabt, mit Erzbischof Caucus von Korfu. Dieser wollte, an-

1) C. T. V, 401, 18 ff.
2) C. T. I, 98, 26 f. 31 ff.
3) C. T. V, 401, 12 ff.
4) C. T. V, 401, 25 ff. I, 100, 17 ff.
5) C. T. V, 401, 29 ff. I, 100, 22 ff.

geblich aus Furcht vor den Kriegsgefahren, in Wirklichkeit der Parteiparole folgend, Trient verlassen und hatte sich zu diesem Zweck ein Boot bestellt, das ihn die Etsch abwärts fahren sollte. Den wartenden Bootsführer hatte Madruzzo getroffen, hatte ihm als Herr der Stadt kurzerhand befohlen, ohne Caucus wieder abzufahren, und hatte so die Abreise des Erzbischofs vereitelt[1]). Das war ein Vorgehen, das ihm als Eingriff in die persönliche Freiheit eines Konzilsteilnehmers gedeutet werden konnte. — Dann waren am 28. die kaiserlichen Kardinäle mit der Konzilsleitung aneinandergeraten. Als Caucus auch hier öffentlich in der Generalkongregation von Abreisen und Verlegung sprach, hatte ihm Pachecco dies verwiesen als nicht zur Sache gehörig[2]). Und als vollends dem zum Trotz Saracenus von Matera sich wieder dafür einsetzte, mit dem Konzil aus Trient wegzugehen, und die Vermutung aussprach, auch der Kaiser würde damit einverstanden sein, wenn er wüßte, wie das Konzil durch die Abreise der Prälaten täglich an Autorität verliere — da war Pachecco heftig aufgefahren: er solle zur Sache sprechen und den Kaiser aus dem Spiel lassen, von dessen Gesinnung er nichts wisse, und hatte von del Monte verlangt, er solle solche Reden nicht zulassen[3]). Das war ein Übergriff in die Rechte der Präsidenten und ließ sich als Versuch auslegen, die freie Meinungsäußerung auf dem Konzil zugunsten einer bestimmten Partei zu verbieten. So verwertete es del Monte, als sich am 30. der Streit der Kardinäle aufs äußerste zuspitzte[4]). Scharfe Worte wurden gewechselt, und wieder trat hier Madruzzo be-

1) Pratanus Epilogus C. T. II, 386, 15 ff. Severoli Diarium C. T. I, 99, 4 ff. Acta C. T. V, 400, 4 ff.
2) Severoli Diarium C. T. I, 96, 13 ff.
3) ebenda 22 ff.
4) Severoli Diarium C. T. I, 99, 39 ff.

sonders hervor[1]). Immerhin waren die Kaiserlichen durch del Montes brutale Geschäftsführung schwer gereizt, und es war nicht ihre Schuld, wenn die Sitzung mit einem völligen Bruch zwischen beiden Parteien schloß. Pachecco sowohl wie Madruzzo baten del Monte vielmehr am Schluß um Verzeihung wegen etwa von ihrer Seite gefallener allzu scharfer Äußerungen. Als aber del Monte kein versöhnliches Wort zur Erwiderung fand, sondern ihre Entschuldigung nur mit einem hochmütigen Kopfnicken entgegennahm, da riß Madruzzo die Geduld. Der deutsche Edelmann bäumte sich gegen die Anmaßung des Rechtsanwaltssohnes[2]) auf: „Capiatis verba mea, ut vultis, quoniam nihil mea refert, quomodo accipiatis: sum enim ego nobilis.“ Del Montes empörte Antwort und sein letztes Wort war eine offene Drohung mit der Verlegung: „Si nobilis es, ego sum ignobilis; sed ibo ad locum, ubi nobilis mihi imponere non possit“[3]).

Das war mehr als ein in der Erregung hingeworfenes Wort. Wie es del Monte mit ihm angedeutet hatte, wußte Cervino die Vorgänge der letzten Tage tatsächlich auszunützen. Zwar ging es nicht einfach so, daß die Legaten auf die Übergriffe der kaiserlichen Partei ohne weiteres mit der Verlegung antworteten. Denn das, was vorgefallen war, war im Grunde zu harmlos und nach dem Verhalten del Montes zu begreiflich, als daß man auf Glauben in der Welt hätte rechnen können, wenn man erklärte, das Konzil sei in seinen Entschlüssen nicht mehr frei, sondern werde vom Kaiser vergewaltigt. Aber es war zu versuchen, ob man nicht die kaiserliche Partei ins

1) Den ursprünglichen und lebendigeren Bericht haben diesmal nicht die Acta (C. T. V, 398 ff.), sondern Severolis Diarium C. T. I, 98 ff.

2) Onuphrius Panvinius: De Julii III vita ante pontificatum. C. T. II, 146, 3 ff.

3) C. T. I, 100, 25 ff. C. T. V, 401, 32 ff.

Bockshorn jagen könne, wenn man ihr drohte, das Konzil werde um ihrer Opposition willen verlegt. Cervino begann mit Madruzzo zu verhandeln. Der Erfolg war durchschlagend. Der Tridentiner ließ sich schrecken von dem Gedanken, daß er mit seinen scharfen Worten den Anlaß zur Verlegung gegeben habe, und fürchtete sehr, deswegen beim Kaiser in Ungnade zu fallen. Als er Madruzzo so weit hatte, geberdete sich Cervino als sein guter Freund, der herzlich darauf bedacht sei, ihn aus dieser verzweifelten Lage zu erretten. Er riet ihm als zu der einzigen Möglichkeit, alles wieder gutzumachen, den Widerstand gegen die Verlegung des Konzils aufzugeben und unter Anführung der alten, von der Kurie stets geltend gemachten Gründe sich selbst beim Kaiser für eine Verlegung zu verwenden. So werde der Anschein vermieden, als sei das Ungeschick der kaiserlichen Konzilspartei schuld, wenn das Konzil Trient verlasse, und so werde Madruzzo auch die Gnade des Papstes wieder erwerben[1]). — Der plumpe

1) Cervino an Maffeo 3./4. 8.; C. T. X, 588, 20 ff.: Venendomi a visitare il vescovo di Fano, li mostrai l'importanza di quel che haveva fatto, lasciamo stare il cardinale di Jaen, ma il cardinale di Trento, padrone del loco, d'ingiuriare gratis, senza che si parlasse con lui, uno de legati et presidenti del concilio, solo per mera passione di satisfare ad altri et di tenere confitto qui il concilio, per la qual cosa s'haveva dato l'accetta nel piede et haveva fatta nascere la maggior causa di transferirlo altrove, che fra tutte le cause potesse essere, essendo la cosa notoria et fatta in presentia degli ambasciatori francesi e di tutto il synodo; ma quel che mi dispiaceva, era l'honore del cardinale di Trento, bisognando, che si porti in palma di mano, come causa principale dela translatione questo suo errore, per il quale veniva a perdere di credito et di confidentia, non solo appresso S. Stà, ma appresso la Mtà Ces. ancora, havendoli fatto il maggior deservitio, che si possa fare ad un padrone, et finalmente conclusi, ch'io non vedevo per il cardinal di Trento se non un rimedio et questo era, poi che noi non potevamo star più qui con honor nostro, di fare dela necessità virtù et volere, che s'assignassero altre

Polterer war der Verschlagenheit, die ihm unter der Maske der Anteilnahme entgegentrat, nicht gewachsen und ging ins Garn. Dankbar für den guten Rat, beauftragte er den Bischof Bertano von Fano, beim Kaiser in dem Sinne vorstellig zu werden, wie Cervino es ihm an die Hand gegeben hatte. Am 3. August reiste der Bote nach Deutschland ab[1]).

Damit standen die Legaten auf der Höhe des Erfolges und waren der Erfüllung ihrer Wünsche, der Verlegung, so nahe wie nie. Es war nicht nur geglückt, die Festsetzung eines neuen Sessionstermins zu vermeiden, sondern die Opposition der kaiserlichen Partei war grundsätzlich gebrochen[2]); ja, diese hatte selbst ihre Hand leihen müssen zum Dienst an den Zielen der Kurie, und es war zu

---

cause dela partita, che questa sua, il che si poteva fare ogni volta, che appresso l'Imperatore non se havesse, per iustificar noi, incolpar lui. Et però ch'egli procurasse di far capace S. Mtà, che qui il concilio non poteva più stare, et nondimeno era necessario, che tanto per honestar l'impresa, quanto per honore di S. Stà et per molte altre cause, se continuasse in loco, che potesse crescere et accusarsi la contumacia a prelati, che non vengano, parlare liberamente et fare li decreti validi, massime che cessavano le cause, per le quali il concilio si menò a Trento.

1) C. T. X, 588, 41 ff. . . . et poco doppo tornò (der Bischof von Fano von seinem Besuch bei Madruzzo) con molti ringratiamenti da parte di S. Sria Rma per il buon consiglio, ch'io gli dava, promettendomi volerlo exeguire con tutte le sue forze. Onde s'è poi resoluto di mandare esso vescovo di Fano al Imperatore per questo conto . . . . il che hoggi ha fatto . . . .

2) Daß nicht allein Madruzzo überwunden, sondern in seine Niederlage die ganze kaiserliche Partei verwickelt war, erhellt aus der Äußerung, die Diego de Mendoza, der kaiserliche Gesandte auf dem Konzil, Pole gegenüber tat (Pole an die Legaten 4. 8.; C. T. X, 591, 25 ff.), daß nämlich die Kaiserlichen nur so lange eine Verlegung des Konzils hätten ablehnen müssen, als Karl noch mit den Protestanten verhandelt habe, daß ihr aber jetzt eigentlich nichts mehr im Wege stehe.

hoffen, daß der Kaiser jetzt, wo auch seine eigenen Freunde für die Verlegung sprachen, nachgeben würde. Auch von Rom aus war alles vorbereitet: Am Tage, nachdem Bertano abgereist war, schrieb Santa Fiore in Rom den Brief, der die Legaten von der Rücksicht auf den Kaiser lossprach und ihnen uneingeschränkte Vollmacht zur Verlegung des Konzils erteilte[1]).

Allein die Legaten sollten sich nicht lange ihres Sieges freuen. Schon am nächsten Tage hatten sie allen Boden, den sie gewonnen hatten, wieder verloren; denn Bertano traf schon in Brixen Aurelio Cattaneo, den Sekretär Madruzzos. Er war beim Kaiser gewesen und kehrte jetzt nach Rom zurück. Mit der Botschaft, die er für die Legaten in Trient und für die Kurie in Rom mitbrachte, legte sich auf das Konzil wieder die schwere Hand des Kaisers, von deren Druck sich die päpstliche Partei angesichts der Ungeschicklichkeit der kaiserlichen Vertreter in Trient schon frei gewähnt hatte. Karl V., dem die Bemühungen der Legaten um die Verlegung zu Ohren gekommen waren, hatte Cattaneo, wie schon vorher Verallo gegenüber sein hohes Mißfallen mit diesen Umtrieben ausgesprochen und sehr deutlich erklärt, alle die Gründe, die gegen ein längeres Bleiben in Trient angeführt würden, seien nichts als Ausreden. Das Konzil gerade in Trient habe seine bestimmte, wichtige Rolle in seinen Plänen, und er habe keine Lust, sich durch eine Verlegung um die Frucht seiner kriegerischen Anstrengungen bringen zu lassen. Dem allen hatte er erhöhten Nachdruck verliehen durch die Drohung, er werde, falls es nicht nach seinem Willen gehe, eine Einigung mit den Protestanten suchen, und durch sehr erregte Ausfälle gegen Cervino, den er mit Recht für den spiritus rector der päpstlichen Konzilspolitik

1) Siehe oben S. 20.

hielt. Und so eindrucksvoll war das Bild, das Cattaneo von der zornigen Entschlossenheit des Kaisers entwarf, daß Bertano sofort die Aussichtslosigkeit seiner Sendung einsah und mit dem Sekretär nach Trient zurückkehrte[1]). Auch die Legaten sahen die Botschaft, die beide mitbrachten, sofort als das Ende all ihrer schon so erfreulich geförderten Pläne an.

---

1) Verallo an die Legaten, Regensburg 31. 7.; C. T. X, 583, 9 ff.: Havendo visto S. Ces. Mtà, come quelle haveano in animo di suspender il concilio per doi mesi .... ne ha fatto meco qualche risentimento, parendoli, che' l concilio sia il principalissimo temone di questa santa impresa . . ., che come si vedesse qualche suspensione, le cose andariano in tanto gran disturbo, che ne nascerebbe grandissimo scandalo (vgl. hierzu die Ausführungen des Kardinals von Augsburg, der der Unterredung beigewohnt hatte, an die Legaten 31.7.; C. T. X, 584, 9 f.: . . . che sarebe vana tutta la fatiga e spesa fatta per dar principio a quest' honorata impresa . . . .). Et però non può S. Mtà persuadersi, che N. Sre lo permetta .... Mi ha facto instantia S. Mtà, che ne scriva a S. Stà, che ci proveda. Et perchè pare, che le sia scritto, come il Rmo et Illmo Santa Croce haveva detto di partir, ancor che N. Sre li commandasse altramente, resta S. Mtà non poco admirata di questo et non senza qualche mala satisfattione, temendo che alla partita sua non lo sieguano li prelati, il che sarebbe di gran scandalo. Et certo non ho veduto mai S. Mtà tanto turbata, da che sono in questo servitio. — Massarelli Diarium III; C. T. I, 565, 11 ff.: D. episcopus Fanensis reversus est Tridentum, quia prope Brixinam invenit D. Aurelium secretarium card. Tridentini, qui e curia Caesaris revertebatur; qui dixit se habere mentem Caesaris, qui non vult, quod concilium ex Tridento transferatur, minas addendo, quod alias concordabit cum Lutheranis. — Cervino an Paul III. 5. 8.; C. T. X, 592, 18 ff.: Hiersera Mr Aurelio .... mi fece questa ambasciata da parte di S. Mtà, che . . . S. Mtà . . . soggiunse con incredibile indignatione . . . che, s' io facevo questo (Bemühungen um Abreise der Prälaten) di commissione di V. Stà, non mi diceva altro, se no, che io facevo un' gran' male, et cosa che gli dispiaceva molto et di che mi pentiria, perchè, se V. Stà non m' havesse castigato lei, mi castigaria la Mtà Sua, et che io non starei sicuro in nissun' loco.

In der tiefen Niedergeschlagenheit, die sich darauf der Legaten bemächtigte[1]), bot ihnen auch der aus Rom eintreffende Brief vom 4. August wenig Trost. Denn jetzt getrauten sie sich doch nicht mehr, die Vollmacht zur Verlegung, die ihnen erteilt wurde, zu gebrauchen. Wußten sie doch nun, daß das einen völligen Bruch zwischen Kaiser und Papst zur Folge gehabt hätte, und mußten sie sich doch sagen, daß man in Rom zur Zeit, da man jenen Brief schrieb, diese Folgen nicht hatte absehen können. Besonders dem Einfluß Farneses, der jetzt, wieder gesundet, in Trient weilte[2]) und der stets auf Herstellung eines guten Verhältnisses mit dem Kaiser bedacht war[3]), ist es wohl zuzuschreiben, daß die Legaten dem Verlangen der kaiserlichen Partei, die ihr Haupt wieder erhob, nachgaben und erst noch einmal in Rom anfragten, wie man sich dort nach den letzten Äußerungen des Kaisers zur Verlegung stelle[4]).

Die Kurie bestand noch etwas länger auf dem alten Plan. Es kam der Bescheid, sie sehe keinen Grund, ihre Ansicht von der Lage und ihre Aufträge zu ändern; im Gegenteil, die Verlegung sei nach den

---

1) Vgl. den S. 33 Anm. 1 erwähnten Brief Cervinos an Paul III. v. 5. 8.; C. T. X, 592 f.

2) Seit dem 2. August. Massarelli Diarium III; C. T. I, 564, 23 ff.

3) Vgl. seine Rolle im November, unten S. 64.

4) Farnese an Paul III. 9. 8.; C. T. X, 597, 14 ff.: Onde essi Sri Imperiali . . . non haver lassato di fare per persuadermi a' operar, che si soprasedesse questo atto de la translatione fino ch'io fussi con S. Mtà . . . largandosi molto nelle ragioni, che movevano S. Mtà ad amar la continuatione del concilio in questo loco almeno fino a Ogni Santi. . . . ho preso partito de risolverli in questo modo, cioè che . . . scrivarei a S. Stà quanto propongano et ricordano, sperando, che la risposta habbia a venir, prima ch'io arrivi a S. Mtà et che non mandarei la lettera a Monsr. Verallo, finchè la risposta venga da S. Beatne.

letzten Ereignissen nötiger als je[1]). An demselben Tage ging an Verallo der Befehl ab, dem Kaiser die Verlegung des Konzils nach Lucca als bereits vollzogen mitzuteilen[2]). Erst als auf dem Weg über die Legaten der Bericht von einer neuen Audienz Verallos beim Kaiser eintraf, in der Karl für den Fall, daß die Kurie auf ihrer Absicht beharre, mit einem deutschen Nationalkonzil gedroht hatte[3]), gab man auch in Rom nach, willigte in den Fortgang der Verhandlungen in Trient und jagte eine neue Instruktion für Verallo hinter der alten her[4]).

Ein letzter Versuch, eine Einwilligung des Kaisers wenigstens in eine spätere Verlegung des Konzils herbeizuführen — man sprach von Mitte Oktober —, scheiterte ebenfalls. Zwar waren die kaiserlichen Vertreter in Trient, wohl noch unter dem Eindruck ihrer Niederlage vom Ende Juli, bereit, der Kurie diese Hoffnung zu lassen[5]). Sie gedachten wohl, immer noch Mittel und Wege zu

---

1) Santa Fiore an die Legaten 16. 8.; C. T. X, 612, 6 ff.: Doppo la commessione data a VV. SSrie Rme per le mie lettere de 3 . . . circa la translatione del concilio, non è accaduto cosa, per la quale tal'ordine si habbia a ritrattare; ma si bene ne sono occorse molte, per le quali la translatione sia tanto più necessaria.

2) Santa Fiore an Verallo 16. 8.; C. T. X, 609 ff.

3) Verallo an die Legaten. Landshut 6. 8.; C. T. X, 594, 2 ff.: Quelle (der Papst und Farnese), intesa la cosa et espesala, di quanta inportantia sia et di quanto pericolo potrebbe esser causa, dico ancora di dar ansa di far qualche accordo, che'l mettesse più garbuglio in Germania, et per tutto di quello che è stato et è fin'hora, che se 'l si consentisse ad un concilio nationale a queste genti o qualche altra cosa peggior, che facilmente potrebbe essere, et non mancano di quelli che lo persuadeno, potranno governarsi secundo la prudentia loro.

4) Santa Fiore an die Legaten 17. 8.; C. T. X, 613 f.

5) Vgl. S. 34 Anm. 4. — Santa Fiore an die Legaten 17. 8.; C. T. X, 614, 16 f: . . . Don Diego ha replicato costì in Trento, che tal translatione si differisca ancora qualche settimana . . .

finden, um dann wieder einen Aufschub zu erzwingen. Der Versuch aber, den Farnese seinem Auftrage gemäß[1]) am 28. August unternahm, vom Kaiser selbst in einer mündlichen Unterredung eine bindende Zusage zur Verlegung im Oktober zu erhalten, mißlang gänzlich. Karl blieb allen Gründen, die der Legat anführte, nach wie vor unzugänglich, und die Absicht, mit der Verlegung bis zu einem bestimmten Termin zu warten, kam von seiten Farneses als ein bloßes Versprechen heraus, auf das der Kaiser gar nicht antwortete, geschweige denn, daß er sich auch seinerseits festgelegt hätte[2]). Auch Frankreich, mit dem man anzuknüpfen versuchte, verhielt sich kühl[3]).

So blieb es schließlich dabei, daß die Kurie wohl ihre Absicht stillschweigend im Auge behielt, daß sie aber auf alle Anstrengungen, sie durchzuführen, fürs erste verzichtete. Nur insgeheim sollten die Legaten unter den Konzilsvätern für eine Verlegung werben, um bei einer späteren günstigen Gelegenheit einer Mehrheit sicher zu sein[4]).

---

1) Vgl. auch Nunt.-Ber. IX, 192, 23 ff.

2) Farnese an Paul III. Ingolstadt 31. 8.; C. T. X, 634, 16 ff.: S. Maestà in rispondere si distesse assai, per mostrare quanto desiderasse, che la Santità V. trovi rimedio per altra via che per la translatione, cioè con fare, che li prelati nostri non partino da Trento, come non partiranno i suoi, perchè in somma, come diceva, tutto il buon successo di questa impresa consiste nel fondamento et nome del concilio di Trento . . . 635, 5 ff.: . . . dissi, che non mancarei di procurare, che la Santià V. intrattenesse la cosa anchora qualche settimana, purchè l'homo fusse da hora certo del tempo expresso, senza che se gli faccia poi altra repplica. Et questo fu il fine del nostro ragionamento.

3) Maffeo an Cervino. Perugia 19. 9.; C. T. X, 652, 22 ff.: Li Franzesi non consentiranno alla translatione del concilio nè a Lucca nè altrove . . . Desiderariano il concilio in Avignone . . .

4) Santa Fiore an die Legaten 17. 8.; C. T. X, 614, 22 ff.: . . . . sarà offitio di VV. SSrie Rme insino a nuovo avviso non fare altra innovatione, ma solo stare preparate et assicurarsi quanto possono della volontà de prelati, ...

Damit war der Plan, den Beginn des Schmalkaldischen Krieges zu benutzen, um mit dem Konzil von Trient loszukommen, endgültig gescheitert. Von Mitte Juli an, $1^1/_2$ Monate lang, hatte er die Gedanken der Konzilsleitung beherrscht und es waren von ihr alle Mittel in seinen Dienst gestellt worden. Daß es trotzdem nicht gelungen war, ihn zur Tat werden zu lassen, lag zum großen Teil daran, daß die Legaten nicht von Anfang an bevollmächtigt waren, auch ohne ausdrücklichen Befehl des Papstes den entscheidenden Schritt zu tun. Denn wenn kurz nach dem 10. Juli, als Schertlin vor Innsbruck stand, die Verlegung vorgenommen worden wäre, dann hätte der Kaiser kaum Ernsthaftes dagegen tun können, da eine wirkliche Gefahr für das Konzil nicht zu leugnen war. Dieser kostbare Augenblick wurde versäumt, weil die Legaten sich verpflichtet fühlten, erst in Rom anzufragen. Als man sich dort entschlossen hatte, auf den Vorschlag der Legaten einzugehen, war es zu spät[1]), war Tirol längst wieder frei und hatte Karl schon in Süddeutschland Erfolge gegen die unentschlossenen Schmalkaldener errungen. Der günstige Verlauf, den der Krieg bald nahm, war dann in der Folgezeit dasjenige, was die Absicht der Kurie zum Scheitern brachte. Denn er gab dem Kaiser die Überlegenheit, kraft deren er energisch auf einer Fortsetzung des Konzils bestehen konnte, und ließ es der Kurie geraten

1) Die Legaten geben der mangelnden Entschlußkraft der Kurie die Schuld am Mißlingen: Legaten an Santa Fiore 22. 9.; C. T. X, 659, 4 ff.: Quanto al giuditio nostro, conoscemo nel stato che ci troviamo al presente, esser più difficile di satisfare a S. Stà et a noi medesimi, che non era alle settimane passate . . . All'hora la translatione pareva che nascesse dalla paura de prelati et se incaminasse quasi da sè stessa, senza saputa et senza alcuna opera di N. Sre, hora tutto il movimento s'attribuisce a S. Beatne sola. All'hora nissun principe christiano si poteva verisimilmente contraporre al valore di S. Stà per qualunche partito havesse preso del concilio.

erscheinen, es nicht auf das Äußerste, auf einen Bruch mit Karl, ankommen zu lassen.

b) Alle diese politischen Verwickelungen blieben nicht ohne bedeutsamen Einfluß auf den Gang der Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre. Die Legaten hatten zu Anfang aus der Fülle des Stoffs die sechs wichtigsten Fragen herausgehoben[1]) und sie, um die Bearbeitung in der Generalkongregation vorzubereiten, zuerst den theologi minores vorgelegt, d. h. den Theologen, die auf dem Konzil keinen Sitz hatten. Aus ihren Antworten ergab sich ein gewisses System, nach dem man den formlosen Stoff sinngemäß gliedern konnte. Im Anschluß daran unterschieden die Legaten in der Vorlage, die sie in der ersten Generalkongregation am 30. Juni herausbrachten, drei Arten der Rechtfertigung, zwischen denen sie das Verhältnis einer zeitlichen Abfolge herstellten, indem sie sie den primus, secundus und tertius status iustificationis nannten. Im ersten Sinn bezeichnet die Rechtfertigung die Veränderung, die mit dem Menschen vor sich geht, wenn er aus einem Ungläubigen ein Gläubiger, aus einem Heiden oder Juden ein Christ wird. Der secundus status umfaßt das fernere Leben dieses erstmalig Gerechtfertigten, soweit es sich darstellt als ein Fortschreiten in der im Taufsakrament verliehenen Gnade. Mit Rechtfertigung im dritten Sinn endlich ist derjenige Vorgang gemeint, durch den der etwa rückfällig gewordene, mit einer Todsünde befleckte und damit der Gnade verlustig gegangene Christ wiederhergestellt wird[2]).

Die Beratungen über den ersten status gingen hemmungslos in 8 Generalkongregationen vom 5.—13. Juli vonstatten[3]). Aber sie waren kaum zu Ende, da begannen

1) C. T. V, 261, 27 ff.
2) C. T. V, 281 f.
3) ebenda 286 ff.

der Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges und die an ihn anknüpfenden Verlegungspläne der päpstlichen Partei sich störend bemerkbar zu machen. Schon am 15. Juli, als die Kommission für die Ausarbeitung eines Dekrets gewählt und der zweite und dritte status vorgenommen werden sollte[1]), drohte die politische Auseinandersetzung für und wider die Verlegung des Konzils die dogmatischen Verhandlungen zu unterbrechen[2]). Dann kam die Nachricht von der Einnahme der Ehrenberger Klause und führte im Verein mit dem in derselben Richtung arbeitenden Einfluß der Legaten die Abreise einer Reihe von Prälaten herbei. Das Konzil drohte sich allmählich aufzulösen. Da es aber für die päpstliche Partei darauf ankam, den Anschein zu erwecken, als vollziehe sich alles nicht nur ohne ihr Zutun, sondern auch gegen ihren Willen, so setzten die Legaten durch, daß die Beratung über den zweiten und dritten status iustificationis aufgenommen wurde, und führten diese in wiederum 8 Generalkongregationen bis zum 23. Juli zu Ende[3]).

Dann aber stockten die Verhandlungen zwei Monate lang fast ganz und gar. Zuerst konnte es noch scheinen, als ob das natürliche, in der Sache selbst liegende oder doch wenigstens harmlose äußere Gründe habe. Denn das Dekret, das nun, nachdem der gesamte Stoff durchberaten worden war, vorgelegt werden sollte, hatte noch nicht fertiggestellt werden können, und so mußten, während es in Arbeit war, die Generalkongregationen aussetzen. Außerdem zog gerade jetzt, am 26. Juli, das Heer, das der Papst dem Kaiser zum Kriege zu stellen verpflichtet war, unter Führung Ottavio Farneses an der Stadt vorbei,

---

1) C. T. V, 340.
2) Siehe oben S. 19 mit Anm. 2.
3) C. T. V, 340—378.

und alle Welt war von den Feierlichkeiten in Anspruch genommen, die zu seiner Begrüßung veranstaltet wurden[1]).

Nachdem aber diese beendigt waren und das Heer den Weitermarsch angetreten hatte, nachdem der Dekretentwurf am 30. Juli hatte vorgelegt werden können[2]), stand der Wiederaufnahme der dogmatischen Beratung nichts anderes mehr im Wege als allein die Entwicklung, die die Verlegungsfrage genommen hatte. Denn in den beiden Generalkongregationen vom 28. und 30. Juli, die sich mit der Verschiebung der VI. Session beschäftigt hatten, war es zum Zusammenstoß zwischen der kaiserlichen Partei und den Legaten gekommen, und aus ihm waren zunächst die Legaten als Sieger hervorgegangen. Wenn auch nicht durch förmlichen Konzilsbeschluß, so doch de facto war die Session auf unbestimmte Zeit vertagt und damit der Abreise der Prälaten und der Auflösung des Konzils Tür und Tor geöffnet worden. Zudem stand jetzt zu hoffen, daß der Kaiser für eine Verlegung gewonnen würde. Was war es nötig, da noch Sitzungen abzuhalten? Vielleicht tagte man bald in Bologna oder Lucca und war dann unbeschränkter Herr des Konzils, ohne noch immer mit allen möglichen Widerspenstigkeiten der kaiserlichen Partei kämpfen zu müssen. Ja, ein Fortgang der dogmatischen Verhandlungen hätte ja gerade den Kräften entgegengewirkt, mit denen die Legaten die Auflösung des Konzils betrieben. Hätte doch eine Wiederaufnahme der Arbeit am Dekretentwurf den Anschein erweckt, als werde es bald zu einer Session, zu einer feierlichen Entscheidung über die Rechtfertigungslehre kommen, und diese Aussicht hätte wohl manchen der Prälaten in Trient festgehalten, der so, in dem Bewußtsein, es geschehe doch nichts Wesentliches mehr und das Konzil schlafe ein, den

1) Massarelli Diarium III; C. T. I, 563, 5 ff.
2) C. T. V, 398, 30 ff. Das Dekret selbst ebenda 384 ff.

Entschluß zur Abreise faßte. So trafen sich jetzt für eine Weile die Wünsche beider Parteien. Beide hatten ein Interesse an der Verschleppung: die Kaiserlichen, weil Karl eine Festlegung der katholischen Rechtfertigungslehre ungern sah, da sie eine Wiedervereinigung der beiden Bekenntnisse unmöglich gemacht und einen Friedensschluß mit den Schmalkaldenern erschwert hätte; die Päpstlichen, weil sie das Konzil überhaupt eingehen lassen wollten.

Allerdings veränderte sich die politische Lage sehr bald. Die Hoffnung auf eine Zustimmung des Kaisers zur Verlegung sank auf ein Mindestmaß herab, und auch der Plan, gegen den Willen des Kaisers zu handeln und es auf einen Bruch ankommen zu lassen, mußte aufgegeben werden. Allein ehe man sich in Rom dazu entschloß und ehe man von diesem Entschluß in Trient Nachricht bekam, verging auch noch der halbe August. Dann freilich hieß es, die Verhandlungen wieder in Gang zu bringen. Doch es war nun schwierig, das so zu bewerkstelligen, daß die kurialen Interessen keinen Schaden nahmen. Denn jetzt ernteten die Legaten, was sie gesät hatten: Auf ihr Betreiben hin hatte ein großer Teil ihrer Parteigänger im Juli und in den ersten Augusttagen Trient verlassen. Wenn nun die Sitzungen wieder aufgenommen wurden, so war zu befürchten, daß die kaiserliche Partei, deren Anhänger geblieben waren, stärker war als die päpstliche und Beschlüsse erzwang, die der Kurie sehr unangenehm werden konnten. Daher waren die Legaten bestrebt, die Reihen ihrer Freunde wieder aufzufüllen. Der Papst wurde gebeten, sowohl diejenigen, die abgereist waren, zur Rückkehr zu veranlassen, als auch unter den bisher nicht auf dem Konzil Erschienenen Männer, auf die er sich verlassen konnte, zum Aufbruch nach Trient zu bewegen[1]). Auch

1) Vgl. die Briefe der Legaten an Santa Fiore vom 21. 8. (C. T. X, 618, 28 ff.); vom 25. 8. (ebenda 623, 9 f.); vom

vor Bestechung schrak die Konzilsleitung nicht zurück, um die Stimmen der Prälaten für sich zu gewinnen[1]). Ehe diese Bemühungen Erfolg hatten, beriefen die Legaten die Generalkongregation nicht. Sie trat im Monat August nur dreimal, am 13., 17. und 28., zusammen[2]).

Auch in ihren Beschlüssen standen diese drei Sitzungen unter dem Einfluß der politischen Lage. Sie beschäftigten sich mit dem am 30. Juli zuerst vorgelegten, von der Kommission ausgearbeiteten Dekretentwurf. Er wurde en bloc von einer großen Mehrheit als untauglich abgelehnt. Gewiß hatte dieses Urteil auch seine sachlichen Gründe. Man fand die Vorlage zu lang, zu gelehrt und nicht klar genug, in der Beweisführung oft verfehlt und methodisch schon insofern falsch angelegt, als ein mit der höchsten Lehrgewalt ausgestattetes Konzil nicht, wie der Entwurf es tat, durch Gründe seine Canones rechtfertigen

---

28./29. 8. (ebenda 629, 30 ff.); vom 6. 10. (ebenda 673, 37 ff.). An der zuletzt angeführten Stelle heißt es: Vede V. Sria Rma, che hora si tratta in concilio de summa rerum, et che ci sono de prelati, che vorrebbero abbassare la sede apostolica. Ricordiamo con ogni riverenza che si mandi, quanti più vescovi si può, maximamente reverenti verso la sede apostolica et dotti . . .

1) C. T. X, 673, 41 ff.: Nè in ciò si guardi a spesa, perchè lo spendere in tempo è grande guadagno. Testimonio ne può fare il voto del vescovo de Salpi d'hieri, et d'hoggi quel del vescovo de Minori, che hanno mostrato, di quanta importantia sia il dogma della justificatione, et come non si possa nè debba posporre in alcuno modo. — Cervini an Maffeo 23. 9.; C. T. X, 662, 16 ff.: . . . non m'occorre il miglior partito . . . che ingrossare la banda nostra più che si può. È vero, che questo non si può fare senza grossa spesa, perchè l'amore vien dal utile; et quando li prelati stanno qui molto sopra di loro, si sdegnano et s'alienano da noi, massime che qui si fanno le pratiche grandissime, et con modi da farvi stupire a sentirli, e però se non si tenessero più contenti, saria stato grand'errore a condurveli. Et a tenerli contenti, bisogna fare maggior assignamento de danari al concilio che non s'è fatto fin qui.

2) C. T. V, 402 ff., 408 ff., 418 ff.

dürfe, sondern sie einfach aufzustellen und für sie als für seine Entscheidungen Anerkennung zu beanspruchen habe. Allein es ist kaum glaublich, daß diese Ausstellungen allein der Anlaß zur fast einstimmigen Ablehnung des Dekrets waren. Vielmehr wird auch hierbei das Bestreben, die Beendigung der Beratungen über die Rechtfertigungslehre hinauszuzögern, sehr wesentlich mitgesprochen haben. Und hier an dem Verhandlungsgegenstand läßt sich noch deutlicher als an der Aufeinanderfolge der Sitzungen zeigen, wie im Augenblick die Interessen beider Parteien parallel liefen: Den Kaiserlichen, die gegen eine Beschlußfassung über die Rechtfertigungslehre überhaupt arbeiteten, konnte ja nichts ferner liegen als ein Placet zum ersten Dekretentwurf. Aber auch die Freunde der Kurie mußten jetzt ein schnelles Ende der Aussprache fürchten, wie es nach der grundsätzlichen Annahme der Vorlage zu erwarten stand. Denn dann mußte notwendig die Reform auf die Tagesordnung gesetzt werden, und das war um so weniger zu vermeiden und wurde um so gefährlicher für die Kurie, wenn — wie eben jetzt — der Papst nicht einmal die klare Mehrheit auf dem Konzil für sich hatte. Diesen politischen Erwägungen fiel die Junivorlage zum Opfer.

Aber eine neue war schon in Arbeit. Bereits am 24. Juli, als die Kommission kaum ihr Werk vollendet hatte, war Cervino an Seripando, den General der Augustinereremiten, mit der Bitte herangetreten, einen Parallelentwurf auszuarbeiten[1]). Man muß sich in die damalige politische Lage zurückversetzen, um die Gründe zu erkennen, die die Legaten zu diesem Schritt bewogen, und die weise Voraussicht zu würdigen, die aus ihm spricht. Im tiefsten Herzen rechneten damals die Legaten auf eine Auflösung des Konzils bzw. auf eine baldige Verlegung mit dem Willen des Kaisers oder gegen ihn.

1) Diarium Seripandi C. T. II, 429, 19 ff.

Wenn sich diese Hoffnung erfüllte, dann brauchten sie entweder überhaupt keinen Beschluß über die Rechtfertigungslehre zu fassen oder konnten das Dekret in Lucca oder Bologna fertigstellen und gutheißen lassen, wo sie Widerstand seitens einer kaiserlichen Partei nicht mehr zu fürchten hatten. Allein sie waren zu klug, um sich allzu fest auf das Gelingen ihrer Pläne zu verlassen und um nicht Vorsorge zu treffen für den Fall, daß alles beim alten bleiben mußte. Dann, wenn die Beratungen über die Rechtfertigungslehre in Trient fortgesetzt werden mußten, war mit Sicherheit zu erwarten, daß die Kaiserlichen sich nicht herbeilassen würden, dem ersten Entwurf, der ihnen vorlag, zuzustimmen. Vielmehr würden sie versuchen, ihn als Ganzes zu Fall zu bringen und die Zeit, die die Ausarbeitung eines neuen erforderte, zu gewinnen. Um dieses Manöver zu vereiteln und gleich eine zweite Vorlage bei der Hand zu haben, hatte Cervino sich an Seripando gewandt. Dieser hatte sich sofort an die Arbeit gemacht und konnte am 11. August den Legaten seinen Entwurf einreichen[1]). Auf Cervinos Wunsch[2]) hatte er ihn dann noch einmal so umgearbeitet, daß ihn die Ausstellungen nicht mehr trafen, die die Väter am Julientwurf gemacht hatten[3]). Damit war er am 19. August fertig[4]).

---

1) Diarium Seripandi C. T. II, 429, 24 ff. Der Entwurf selbst C. T. V, 821 ff.

2) Diarium Seripandi C. T. II, 429, 29 ff.

3) C. T. V, 828 ff. — Während die Form vom 11. 8. dem Beispiel des Kommissionsentwurfs folgt und die Ausführung der katholischen Lehre in Gestalt einer Begründung für die Canones bringt, sind diese jetzt herausgezogen und stehen als autoritative Entscheidungen hintereinander am Ende der nun ebenfalls fortlaufenden Entwicklung der richtigen Lehre.

4) C. T. II, 430, 2. — Ich folge der Datierung St. Ehses' (C. T. V, 418 Anm. 1); nach S. Merkles Angabe a. a. O. würde sich als Tag, an dem die Umarbeitung vorgelegt wurde, der 29. August ergeben.

Auf diese zweite Form der Arbeit Seripandos griff nun die Konzilsleitung in der Tat zurück, als am 28. August der Kommissionsentwurf endgültig durchgefallen war. Jetzt jedoch nicht, um, wie ursprünglich beabsichtigt war, ihn sofort vorzulegen und damit der Verschleppungstaktik der Kaiserlichen eine Schranke entgegenzusetzen. Denn jetzt wäre, wie oben ausgeführt wurde, ein schnelles Ende der dogmatischen Debatte auch den Wünschen der Kurie entgegengelaufen. Deshalb wurde die Vorlage Seripandos noch über einen Monat von den Legaten zurückgehalten und unter Zuziehung hervorragender theologi minores und theologisch gut geschulter Konzilsväter einer nochmaligen eingehenden Überarbeitung unterworfen[1]). Am 23. September endlich kam sie ans Tageslicht[2]), wurde dann aber auch noch nicht der Generalkongregation vorgelegt, sondern noch der Gesamtheit der theologi minores zur Begutachtung überwiesen[3]). Erst als diese sich in drei Sitzungen geäußert hatten[4]), begann mit dem 1. Oktober die Aussprache über den neuen Entwurf auch in der Generalkongregation[5]), die von jetzt an, nach einer Pause von mehr als zwei Monaten, wieder regelmäßig jeden Tag zusammentrat. Damit war durchgeführt, wozu sich die Legaten im Prinzip schon im August nach dem Zusammenbruch ihres Verlegungsplanes hatten entschließen müssen, was sie aber immer noch hinausgezögert hatten, um eine Verstärkung ihrer Partei abzuwarten. Diese stand jetzt in naher Aussicht: In den ersten Oktobertagen kam eine größere Zahl von Prälaten an, die dem päpstlichen Stuhl treu ergeben waren[6]).

1) Vgl. die fast täglichen Notizen bei Massarelli Diarium III, C. T. I, 569 ff.
2) C. T. V, 420 ff.
3) ebenda 420, 5 ff.
4) ebenda 431 ff.
5) ebenda 442 ff.
6) Massarelli Diarium III; C. T. I, 577, 31; 579, 3. 12. 31.

3

Die ersten Sitzungen jedoch, die noch vor ihrem Eintreffen gehalten wurden, ließ die kaiserliche Partei nicht ungenützt vorübergehen. Zahlenmäßig überlegen und innerlich gestärkt durch den erfolgreichen Widerstand gegen die kurialen Verlegungsgelüste, glaubte sie sich in der Lage, nachzuholen, was ihr Mitte Juni nicht möglich war, und endlich einmal mit der Aussicht auf Erfolg Widerspruch zu erheben gegen die Art, wie die Legaten den Beschluß vom 22. Januar auslegten. Das Signal zu einem allgemeinen tatkräftigen Vorstoß gab am 2. Oktober Vigerio della Rovere, der Bischof von Sinigaglia. Er verlangte Absetzung der Rechtfertigungslehre von der Tagesordnung und Aufnahme der Beratung über die Reform[1]). Ihm folgte in stattlicher Anzahl die ganze Schar der Kaiserlichen: die Bischöfe Balthasar de Heredia von Bosa auf Sardinien, Johannes Fonseca von Castellamare, Johannes de Salazar von Lanciano[2]), Franciscus de Navarra von Badajoz, Diego de Alaba von Astorga, Galeazzo Florimontes von Aquino, Petrus de Augustinis von Huesca, Johannes Bernal Diaz de Lugo von Calahorra[3]), Anton de la Cruz von Canarias, Coriolanus Martyrani von S. Marco und Enrico Loffredo von Cappaccio[4]). Deutlicher noch lauteten private Äußerungen Diego de Mendozas, des kaiserlichen Orators in Trient, und Madruzzos. Sie erklärten, daß die Kaiserlichen sich einer Veröffentlichung des Rechtfertigungsdekretes bis zum äußersten widersetzen würden[5]).

---

1) Severoli Diarium C. T. I, 104, 2 ff.
2) ebenda 23 ff.
3) ebenda 35 ff.
4) ebenda 46 ff.
5) Cervino an Paul III. 9. 10.; C. T. X, 680, 21 ff.: . . . il Sor Don Diego ha detto al vescovo di Feltro di voler protestare (però non come ambasciatore, ma come privato) se questo

Es war das zweite Mal, daß die Opposition offen hervortrat. Und ganz ähnlich wie am Ende des Monats Juli verhielten sich die Legaten. Sie beschränkten sich nicht auf die Verteidigung, sondern wollten den feindlichen Vorstoß benutzen, um einen Gegenschlag zu führen, und wußten es so einzurichten, daß die Energie, mit der die Gegenseite angriff, dazu diente, die Wünsche der Kurie der Erfüllung näher zu bringen. In einer Denkschrift, die sie nach Rom sandten, entwarfen sie ihren Plan: Der Papst solle ihnen eine Bulle zukommen lassen und darin etwa folgendes ausführen: Er habe durch seine Konzilslegaten das erneut vorgetragene Verlangen der kaiserlichen Partei nach Absetzung der Rechtfertigung von der Tagesordnung vernommen. Er sehe die Berechtigung dieses Verlangens ein und sei bereit, ihm stattzugeben. Allein nun sei das Konzil durch seinen eigenen Beschluß daran gebunden, Dogma und Reform zugleich zu behandeln. Wenn es also, wie auch er sich überzeugt habe, unmöglich sei, die Beratungen über das Dogma jetzt weiterzuführen — hier sollte der Papst sich die ganze Argumentation der Kaiserlichen und ihren Hinweis auf den Schmalkaldischen Krieg zu eigen machen —, dann dürfe man auch nicht die Reform vornehmen, sondern dann sei dem Konzil überhaupt aller Beratungsstoff genommen, und es bleibe nichts übrig, als das Konzil zu suspendieren. Und dann sollte die Bulle entweder die Suspension selbst verfügen oder die Legaten damit beauftragen. Besonderen Wert innerhalb dieses Planes legten del Monte und Cervino noch darauf, daß die Suspension unbefristet, ad beneplacitum sedis apostolicae ausgesprochen würde. Zugleich erbaten sie ein Breve, das die Prälaten nach Rom lüde.

---

decreto dela iustificatione si publicarà. Il Sre card. di Trento ha detto a Monsr Rmo de Monte, che più presto si levi il concilio di qui, che si promulghi il decreto.

Um nicht müßig zu gehen, könne man dort in der Zwischenzeit unverbindliche Besprechungen über die Reform abhalten, deren Ergebnisse der Papst dann, ganz wie er wolle, entweder von sich aus veröffentlichen oder von einem wiedereröffneten Konzil bestätigen lassen könne. Überhaupt, meinten die Legaten, werde es nicht schwierig sein, aus diesen zwanglos begonnenen Besprechungen in Rom ein richtiges Konzil werden zu lassen. Denn bei Verhandlungen über die Reform werde es nicht bleiben. Der alles beherrschende Einfluß des Papstes werde schon Sorge tragen, daß dabei nicht viel Stoff zu bewältigen sei. Rein aus Langeweile werde man auch die Arbeit an der Rechtfertigungslehre wiederaufnehmen, und so werde die Versammlung in Rom ganz von selbst in die Stelle hineinwachsen, die jetzt das Konzil von Trient ausfülle[1]).

---

1) Legaten an Santa Fiore 9. 10.; C. T. X, 676, 7 ff.: .... andiamo considerando che, quando con l'occasioni, che hora novamente si danno da prelati imperiali, S. Stà da una parte suspendesse questo concilio et dall'altra chiamasse a sè li vescovi et theologi che son qui, per fare (mentre che il concilio sta suspeso) una buona et santa reformatione in presenza sua; da publicarsi poi o in concilio o da S. Stà, come paresse meglio, la suspensione a questo modo si faria hoggi (per nostro iudicio) con molta honestà, securità et utilità publica et privata ... Ha dato tanta admiratione la scoperta, che molti vescovi han fatto alli dì passati per impedire il decreto dela iustificatione, ... che se N. Sre con questa occasione facesse una bolla ben composta, narrando d'havere inteso da suoi legati le ragioni, che molti vescovi hanno allegate in le congregationi generali, per le quali gli pareria di soprasedere per hora un poco ne dogmi et attendere ala reformatione de costumi, et consequentemente mostrando di far'stima del iuditio loro, commettesse a noi, che suspendessimo, o suspendesse S. Stà propria (il che forse saria meglio) la celebratione et prosecutione del concilio a miglior tempo, a beneplacito di S. Stà et de la sede apostolica, et insieme facesse intimare con un breve a molti di questi prelati, che per non perder tempo si conferisseno alla presenza sua,

Das war in der Tat ein glänzender Plan. Alles, was sich die Kurie nur wünschen konnte, wurde erreicht, wenn es gelang, ihn auszuführen: einmal und vor allem die heißersehnte Verlegung des Konzils. Zwar wurde nicht von ihr, sondern von einer Suspension gesprochen. Damit war aber nur eine andere Form für dieselbe Sache gefunden, und zwar eine, die dem Kaiser nicht die geringste Angriffsfläche bot. Denn sie war gut begründet als das rechtlich einzig mögliche Mittel, um seinem und seiner Anhänger öffentlich geäußerten Willen zu entsprechen. Weiterhin war allem Gerede der Welt, als scheue der Papst die Reform, der Boden entzogen; schien doch gerade um ihrer Durchführung willen die Suspension ausgesprochen zu werden. Zugleich waren alle Sicherheiten dafür gegeben, daß die Verhandlungen über die Reform, wie sie im Plan vorgesehen waren, völlig ungefährlich für die Interessen der Kurie abliefen. Denn natürlich konnten Besprechungen

---

per fare intratanto una buona et general reformatione, credaremmo, che ogniuno laudasse S. Stà di prudenza et di buon zelo: perchè soprasedendosi qui ne dogmi, come tutti questi Imperiali hora consigliano, et essendo certa cosa, che il concilio non fu messo in questo luogo per la reformatione sola, non è anco necessario tenervelo. Anzi non vi può stare per la deliberatione presa già dal concilio medesimo, di procedere parimente nell'un capo et et nell'altro. Di che è consequente, che soprasedendosi in un'capo, bisogni soprasedere ancor nell'altro . . . — Cervino an Paul III. 9. 10.; C. T. X, 680, 10 ff.: Ancora che, se V. Stà m'odisse in questo, farebbe come li prelati et theologi che son qui si trovassero a Roma, non solo attendere alle reformatione de costumi, . . . ma ancora a digerire li dogmi, che restano controversi, . . . onde almeno la prosecutione del concilio si faria a Roma con gran vantaggio et con minore spesa di V. Stà, che in altro loco. Ma di questa parte di prosequire li dogmi, non bisogna parlar per hora con alcuno, perchè il tempo medesimo et il caso la portaria, poichè si trovassero questi theologi a Roma in otio, non havendo molto che disputare in la reformatione.

in Rom nur Ergebnisse haben, die der Papst wünschte. Endlich war der Weg gebahnt für eine Rückkehr zu der alten Konzilsauffassung der Lateransynoden, deren Beschlüsse der Papst als die seinen erließ, die er sacro approbante concilio gefaßt habe. — Aber Cervino, des Zauderns eingedenk, durch das die Kurie im Juli das Scheitern des Verlegungsplanes mitverschuldet hatte, betonte von Anfang an, das Gelingen des Plans hänge davon ab, daß er sofort ausgeführt würde, solange man noch an die Äußerungen der Kaiserlichen anknüpfen konnte und ehe die Gegenpartei ahnte, was ihr bevorstand. Auf der anderen Seite kam es darauf an, daß die Legaten, bis die erbetene Bulle aus Rom eintraf, das Konzil bei der Rechtfertigungslehre festhielten[1]).

Daher kam jetzt von neuem in die Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre eine Stockung. Beide Parteien waren im Augenblick wieder daran interessiert, den schnellen Ablauf zu hemmen. Diesmal wählten die Legaten, um eine Verzögerung zu erreichen, ein anderes Mittel: nicht, wie im August und September, ein völliges Aussetzen der Generalkongregation, sondern das Aufgreifen zweier Einzelfragen, die sich in der Besprechung des zweiten Dekretentwurfs herausgehoben hatten, der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit und der Frage der Heilsgewißheit[2]). Über beides wurde jetzt eine Spezialdebatte veranstaltet, und zwar, wie schon einmal Ende September,

---

1) Cervino an Maffeo 9./10. 10.; C. T. X, 681, 14 ff.: Et quando il ricordo piaccia, non tardate la speditione, quale se non venisse prima che s'entri a trattare qui della residentia, cioè, mentre che s'apponta il decreto della justificatione, et mentre che l'occasione è fresca, dubbitaria, che la cosa perdesse la sua stagione . . .

2) Die Bedeutung dieser Fragen und ihre Geschichte auf dem Konzil ist unten noch ausführlich zu behandeln.

als Zeit gewonnen werden sollte, zunächst unter den theologi minores[1]).

An diesem Punkt tritt vielleicht so handgreiflich wie sonst nirgends der starke Einfluß hervor, den die jeweilige politische Lage auf den Gang der dogmatischen Verhandlungen hatte. Wäre jetzt eine Verzögerung nicht gerade im Interesse des Suspensionsplans den Legaten erwünscht gewesen, wären die doppelte Gerechtigkeit und die Möglichkeit einer Heilsgewißheit zufällig erst im November oder Dezember umstrittene Fragen geworden, so wären sie niemals so eingehend besprochen worden. So verdankt ein dogmengeschichtlich höchst bedeutsamer Abschnitt in den Beratungen über die Rechtfertigungslehre sein Dasein rein politischen Faktoren. — Auf diesem Wege also lösten die Legaten diejenige Aufgabe, die sie sich selbst im Rahmen ihres neuen Planes gestellt hatten. Denn solange die theologi minores über die beiden Artikel stritten, d. h. die ganze zweite Oktoberhälfte hindurch, wurde die Arbeit an der Fertigstellung des Dekrets unterbrochen. Zugleich blieb, da in dieser Zeit keine Generalkongregationen stattfanden, der Vorstoß der kaiserlichen Partei in den letzten Sitzungen vor der Pause in aller Gedächtnis.

Die zweite Stelle jedoch, auf die es ankam — der Papst — versagte. Kostbare Zeit verging schon damit, daß er sich nicht so schnell in die neue Lage hineindenken

1) C. T. V, 523 ff. — Daß die Dinge so zusammenhingen, bezeugt ein Brief der Legaten an Santa Fiore vom 13. 10.; C. T. X, 684, 9 ff.: Sono nate due nuove difficultà tra via . . . La prima è de certitudine gratiae . . ., la seconda, quatenus iustificati debeant inniti iustitiae inherenti . . . La prima . . . non parerci essentialmente necessaria . . . nondimeno perchè molti prelati etiam nostri amici desiderano, che si chiarisca, . . . et perchè noi reputamo necessario di dar tempo a considerare ben le lettere nostre sopradette de 9 et haverne risposta, prima che si metta qui la mano in altra pasta, havemo acconsentito . . .

konnte. Er kam nicht los von der Vorstellung, die ihn bisher mit Recht beherrscht hatte: daß nämlich eine Suspension des Konzils für den Kaiser noch weniger annehmbar sei als eine Verlegung, und vermochte nicht mit der nötigen Nüchternheit die ganz besonderen Umstände ins Auge zu fassen, die jetzt plötzlich eine Suspension aussichtsreicher erscheinen ließen[1]). Auch als er sich später mit dem Gedanken befreundete[2]), wurden seine Entschlüsse doch durch die Furcht vor dem Kaiser gelähmt. Er selbst wollte auf keinen Fall von sich aus den entscheidenden Schritt tun und, wie die Legaten geplant hatten, mit einer Bulle öffentlich als der verantwortliche Teil auftreten. Nur unter der Bedingung erklärte er sich einverstanden, daß er sich hinter dem Konzil verstecken dürfe. Die Legaten sollten einen Prälaten der päpstlichen Partei den Antrag auf Suspension stellen und diese dann durch einen Mehrheitsbeschluß anordnen lassen[3]).

Es mag sein, daß die Kurie die Stimmung Karls richtiger beurteilte als die Legaten. Vielleicht hätte die Suspension des Konzils durch eine päpstliche Verfügung trotz des günstigen Anlasses, den die kaiserliche Partei ge-

---

1) Maffeo an Cervino 14. 10.; C. T. X, 688, 11 ff.: In principio le parve partito nuovo, sentendo parlare di sospensione, havendo voltato l'animo in contrario et sempre fuggito questo nome, come poco a proposito . . .

2) Santa Fiore an die Legaten 20. 10.; C. T. X, 693, 18 ff.: Ma poi che l'occasione della quale si tratta, paresse a VV. Srie Rme et a questi Rmi deputati, che sia più proportionata alla sospensione che alla traslatione, S. Stà si contenta.

3) Santa Fiore an die Legaten 20. 10.; C. T. X, 693, 24 ff.: . . . ma non già che S. Stà sia quella, che faccia la translatione; . . . che il concilio proprio sia quello che faccia questa sospensione, ordinando, che la sia messa in campo da qualche prelato confidente et seguitata dalli altri. — Ebenda 39 ff.: Al quale effetto, bastando l'auttorità ordinaria de VV. SSrie Rme, non è parso di mandare altro breve per fuggire quanto più si può l'opinione, che tale ordine naschi di qua . . .

geben hatte, zum Bruch mit dem Kaiser geführt, und vielleicht war es für die kurialen Interessen besser, wenn nichts unternommen wurde, was den durch den glücklichen Verlauf des Schmalkaldischen Krieges mehr und mehr erstarkenden Kaiser zum Feinde des Papstes gemacht hätte. Allein dachte man in Rom so, dann hätte es von größerer politischer Einsicht gezeugt, wenn man überhaupt auf den ganzen Suspensionsplan verzichtet hätte. Denn daß er so, wie es jetzt der Papst anordnete, nicht durchführbar war, das war klar. Erstlich hätte die Änderung, die man in Rom anbrachte, doch den Erfolg nicht gehabt, den sie haben sollte, hätte den Papst vor dem Zorn des Kaisers doch nicht geschützt. Denn Paul III. unterschätzte seinen Gegner doch um ein Beträchtliches, wenn er meinte, Karl werde nicht merken, daß hinter dem betreffenden Antragsteller und hinter dem ganzen Suspensionsbeschluß des Konzils die Legaten und hinter den Legaten der Papst stehe[1]). Zweitens hätte auch, wenn nach den Anweisungen aus Rom verfahren wurde, der günstige Anknüpfungspunkt nicht mehr ausgenützt werden können, der in dem Vorstoß der Kaiserlichen gegeben war. Denn seitdem dieser geführt worden war, waren immerhin schon mehr als 14 Tage vergangen, und nach dieser langen Zeit ging es wohl noch an, daß die Kurie auf jene Ereignisse zurückgriff. Denn jedermann wußte, daß die Kunde erst den Weg nach Rom und dann die Anweisung, auf die kaiserlichen Wünsche einzugehen, denselben Weg zurück machen mußten. Aber ein Mitglied des Konzils, das den Sitzungen am Anfang des

1) Legaten an Sante Fiore 25./26. 10.; C. T. X, 702, 26 ff.: Et quanto alla displicentia de S. Mtà o d'altri, tutto, secondo noi, tutto sarebbe tornato in uno nè volemo ingannarci in questo di poterci nascondere doppo una fronde che (nasca la suspensione donde et come si voglia) non si pensi che nasca da noi et per opera nostra et consequentemente da chi ci ha mandati et tiene qui.

Oktober beigewohnt und zu dem Antrag der Opposition auf Aussetzung der dogmatischen Debatte damals geschwiegen hatte, konnte jetzt nicht mehr plötzlich die Ereignisse der Vergangenheit auffrischen und aus ihnen Folgerungen ziehen[1]). Drittens endlich wäre dem Konzil ein grundsätzliches Zugeständnis gemacht worden, das die Legaten früher immer verweigert hatten[2]) und das nach ihrer Meinung für die Zukunft die schlimmsten Folgen haben konnte: es wäre irgendeinem — und damit jedem — Konzilsteilnehmer das Recht zugesprochen worden, Anträge zu stellen, ein Recht, das bisher die Legaten sich selbst vorbehalten hatten. Damit aber wäre den Präsidenten die Möglichkeit genommen worden, die Verhandlungen in der Hand zu behalten und das Konzil nach ihrem Willen zu lenken[3]).

Aus allen diesen Gründen lehnten die Legaten es ab, die Weisung aus Rom zu befolgen, und da andererseits der Papst nicht dazu zu bringen war, gemäß dem ursprünglichen Plan der Legaten selbst die Suspension zu verfügen, so verzichteten die Legaten auf das ganze Unternehmen. Wieder wie im Juli/August war an der Unentschlossenheit der Kurie, an ihrer von unklaren Gefühlen beherrschten Politik der Halbheiten ein durch die Legaten scharfsichtig entworfener, sorgfältig durchdachter und geschickt vorberei-

1) Legaten an Santa Fiore 25./26. 10.; C. T. X, 701, 16 ff.: ... essendo quella occasione passata ... il che non saria occorso, se N. Sre havesse fatta la suspensione egli, come haverebbe potuto ... A noi adunque è necessario d'aspettare nuova occasione ...

2) Vgl. die Vorgänge in der Generalkongregation vom 10. Mai 1546. C. T. V, 135.

3) Legaten an Santa Fiore 25./26. 10.; C. T. X, 702, 15 ff.: ... facendo la suspensione, il concilio viene a pigliare iurisdittione da sè, il che havemo fugito sempre, et non havemo mai lassato fare atto alcuno si non come in esecutione delle commissioni de S. Stà ...

teter Plan zur Befreiung des Konzils vom kaiserlichen Einfluß gescheitert.

4

Allein die Legaten waren unermüdlich. Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll: die Treue, mit der sie ihre Kraft in den Dienst einer undankbaren Sache stellten, die Zähigkeit, mit der sie trotz aller Fehlschläge an dem einmal gesteckten Ziel festhielten, oder das politische Geschick, das sie immer neue Wege finden ließ, die zu diesem Ziele zu führen versprachen[1]). Nur für den Augenblick gaben sie

---

1) Auf einen dritten Plan, den sie entwarfen, sei nur anmerkungsweise hingewiesen, weil er erst für eine spätere Zeit gedacht war, daher auch auf die Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre keinen Einfluß ausübte und außerdem von Rom überhaupt nicht beantwortet wurde. Ihn legten sie am 30. 10. in aller Heimlichkeit Paul III. persönlich vor (C. T. X, 708, 6 ff.): ... se potesse tenere un' altro modo a nostro iuditio molto reale et facile, col mezzo del quale o l' occasione di suspendere questo concilio tornarebbe necessariamente et non sarebbe meno honesta che la passata, o vero il concilio ... si finirebbe presto. Questo modo è, che ... il giorno sequente doppo la sessione o l' altro, si proponesse in congregatione generale di citare horamai gli heretici et schismatici ... 19 ff.: Questa proposta non potria essere in sè stessa impugnata ... Solo potrebbe nascere disputa nel tempo, se la citatione si dovesse far' di presente o aspettare più oltre. Allora subintrarebbe l' occasione sopraditta, perchè non parendo tempo oportuno (come forse non pareria nè alli Imperiali nè a Francesi, ciascuno per li rispetti delli suoi re) con mostrar de gratificarli et di stimare il iudicio loro, si verria a una suspensione fatta d' accordo, o almeno dela quale il carico fusse loro ... 35 ff.: noi haremmo grande speranza, che la suspensione riuscisse, massimamente se la citatione si proponesse all' improvista, perchè, pendendo li prelati imperiali et francesi dalli loro principi, non ci par verisimile, che consentino mai a una cosa di tanta importantia, senza farla prima intendere et aspettarne risposta ... 41 ff.: Perchè forse hoggi all' Imperatore non dispiaceria, che Lutherani se

das Spiel verloren. Die eine Gelegenheit, zu einer Suspension zu kommen, diejenige, die in dem Verhalten der kaiserlichen Partei in den Anfängen des Oktober gegeben war, galt ihnen als versäumt. An dem Gedanken selbst: ein offenes Hervortreten der kaiserlichen Opposition zu benutzen, um das Konzil zu suspendieren, hielten sie mit aller Energie fest. Von neuem eine solche Lage herbeizuführen, das wurde jetzt der Gedanke, der ihre Geschäftsführung bestimmte. Diese ging von nun an darauf aus, die Gegenpartei zu reizen.

Als Mittel zu diesem Zweck mußten ihnen wieder die Beratungen über die Rechtfertigungslehre dienen. Jetzt galt es ja überhaupt, sie nach der Stockung, die man im Interesse des Suspensionsplans hatte eintreten lassen, wieder in Gang zu bringen. Aber die Absicht, die kaiserliche Partei noch einmal zu offenem Widerspruch zu veranlassen, trieb die Legaten zu ganz besonderer Eile. Denn je näher die Beendigung der Arbeit am Dekret heranrückte und je mehr die Kaiserlichen merkten, daß ein fester Wille mit all seinen Kräften die Beratungen dem Ende entgegenführte, desto unruhiger mußten sie in ihrer Scheu vor einer Festlegung des katholischen Dogmas werden, und desto mehr stand zu erwarten, daß sie öffentlich jenem Drängen auf die Session hin Widerstand leisteten.

Man kann an den dogmatischen Verhandlungen den Umschwung in der Haltung der Legaten ganz deutlich beobachten. Die zweite Oktoberhälfte, in der zwischen Rom und Trient über den Suspensionsplan verhandelt wurde, ist ausgefüllt durch die Beratungen der theologi minores über die beiden Fragen der duplex iustitia und der certitudo

---

citassero per astrignerli tanto più alla concordia con S. Maestà. Ma come se sia della mente sua, finchè non fusse nota alli prelati, non pensiamo, che fussero per resolversi a una tal cosa da per loro.

gratiae. Währenddessen war der Dekretentwurf, der am 23. September vorgelegt und in der ersten Oktoberhälfte von der Generalkongregation durchberaten worden war, völlig unbearbeitet liegengeblieben. Am 24. Oktober spät abends[1]) kam jedoch in Trient die Depesche aus Rom an, die die Legaten von der Ablehnung ihres Vorschlags in Kenntnis setzte, und bereits am folgenden Tage, am 25., bekam Seripando von Cervino den Auftrag, die Voten der Väter über die Septembervorlage zu bearbeiten und nach ihnen das Dekret umzugestalten, damit es aufs neue zur Begutachtung vorgelegt werden könne[2]). Damit begann wieder die Arbeit, die dem Ende näher führte. Freilich mußte man nebenbei auch noch die Theologen weiter beraten lassen; denn man konnte sie, nachdem man sie zur Erledigung eines ganz bestimmten Stoffes zusammengerufen hatte, jetzt nicht wegschicken, bevor sie ihn zu Ende gebracht hatten. Sie verursachten ja auch weiter keine Verzögerung. Denn Seripando brauchte natürlich einige Zeit, ehe er seine Umarbeitung des Dekrets fertig hatte. Vorher konnten doch keine Generalkongregationen stattfinden, da ihnen die Vorlage gefehlt hätte. So ließ man die theologi minores ruhig gewähren und sie alle bis auf den letzten Mann ihre Meinung über doppelte Gerechtigkeit und Heilsgewißheit zum Besten geben. Seripando gewann dadurch Muße, seine Arbeit sehr genau und sorgfältig zu erledigen[3]).

Am 26. Oktober sprach als letzter der Theologen Aloysius Carvaial O. M. über die beiden Sonderfragen[4]).

---

1) C. T. X, 701, 12 f.

2) Diarium Seripandi C. T. II, 430, 12 ff.

3) Eine ganz eingehende Darstellung dieser Redaktionsarbeiten gibt St. Ehses: Der Anteil des Augustinergenerals Seripando an dem Trienter Dekret über die Rechtfertigung. In „Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde" XXIII. Jahrg. Rom 1909. Geschichte S. 5 ff.

4) C. T. V, 631, 51 ff.

Damit trat eine neue Schwierigkeit an die Legaten heran. Jetzt mußte verhindert werden, daß die Spezialdebatte, wie es eigentlich in der Natur der Sache lag, von der Generalkongregation aufgenommen wurde und weiter die Arbeit am Dekret unterbrach.

Gegen die Stimmen der Kaiserlichen gelang es in der Sitzung vom 29. Oktober, das Konzil wieder zur Beschäftigung mit dem Dekret selbst zurückzuzwingen. Es wurde von der päpstlich gesonnenen Mehrheit beschlossen, nur nebenher, neben der Aussprache über den neu vorzulegenden Entwurf, noch auf die beiden Einzelfragen einzugehen[1]).

Dieser neue Entwurf war am 31. Oktober von Seripando fertiggestellt und wurde an demselben Tage den

---

1) C. T. V, 633, 20 ff. — Legaten an Santa Fiore 30. 10.; C. T. X, 711, 31 ff.: Hieri proponemmo in la congregatione generale, come essendo stati discussi sottilmente da theologi li dui articoli della justitia imputata et della certitudine della gratia etc., et ciò per 10 lunghe congregationi, noi pensavamo essere expediente, per abbreviare la conclusione del decreto della iustificatione di formare prima in esso decreto le parole secondo la verità catholica et poi si producesse racconcio in questa parte et in l'altre tutto a un tratto, et allhora ciascuno si potria satisfare de dire quello che gli occorrisse. Con questo modo di proponere si veniva a tagliare le gambe a molte lunghezze, et noi sapevamo, che per essere li prelati divisi, desiderando un parte espeditione et l'altra tardità, eravamo per vedere un be paragone. La qual cosa ci riuscì appunto come havevamo disegnato, con molta nostra satisfattione et auttorità, non ostante, che quasi tutti li Imperiali et un Francese andassero nel voto del R^mo^ cardinale de Jaen, quale voleva, che li sopradetti dui articoli si discutessero separatamente nelle congregationi generali prima sopra la materia et poi sopra la forma. Del suo parere furono circa 20 et del nostro da 38 o 40. Speriamo in la prima congregatione (quale per le feste et cappelle, che saranno questi quattri giorni che seguano, non potrà essere prima che giovedì) di far leggere il decreto ultimamente racconcio per venirne alla totale resolutione et conclusione.

Legaten vorgelegt[1]). Aber Seripandos dogmatische Stellung abseits der communis opinio machte eine erneute Bearbeitung seines Vorschlags durch die Legaten nötig. Sie wurde jedoch von Cervino unter Hinzuziehung einiger theologisch gebildeter Väter in fliegender Eile, in den Tagen vom 1.—4. November erledigt[2]). So wenig Zeit hatten sich die Legaten dafür gelassen, daß erst am Morgen desselben 5. November, auf dessen Nachmittag die Väter zur Begutachtung der Vorlage einberufen worden waren, del Monte mit Musso von Bitonto die letzte Feile anlegen konnte[3]). Damit aber war es gelungen, die dogmatischen Beratungen in kürzester Zeit wieder auf den Weg zu bringen, zu ihrer regelmäßigen Fortführung alles vorzubereiten und sie stofflich so zu beschränken, daß ihr Ende in nicht allzu langer Zeit zu erwarten stand.

Die geheime Hoffnung jedoch, die die Legaten veranlaßte, die Aufnahme der Arbeit am Dekret so eilig zu betreiben, die Hoffnung, daß die Kaiserlichen sich dadurch noch einmal zu offener Opposition verleiten lassen würden, — diese Hoffnung erfüllte sich nicht. Es war der Gegenpartei wohl etwas davon zu Ohren gekommen, was die Legaten aus ihrem Einspruch gegen den Fortgang der Beratungen über die Rechtfertigungslehre hatten machen wollen und was sie wieder zu machen versuchen wollten, wenn jener Einspruch noch einmal erhoben würde. Sie hüteten sich wohl, ihren Gegnern diesen Gefallen zu tun, und erneuerten, auch als das Konzil jetzt in die voraussichtlich letzte Arbeitsperiode vor der Session eintrat, ihren Widerstand dagegen nicht[4]).

---

1) Massarelli Diarium III; C. T. I, 583, 1. 5 f.

2) ebenda 13. 26 f. 28 ff.

3) Massarelli Diarium III; C. T. I, 583, 36.

4) Legaten an Paul III. 30. 10.; C. T. X, 708, 1 ff.: ... dubitando che l'occasione, quale li prelati imperiali havevano data de suspendere il concilio, sia dipoi stata conosciuta da loro o da altri per loro, et per consequente, che non persisteranno

So richtig und geschickt das auf der einen Seite unter den gegebenen Umständen war, so zeigt es doch auf der anderen, wie verhängnisvoll sich eben diese Umstände für die Sache des Kaisers gestaltet hatten. Wohl wurde — das ist der Erfolg, den die Deutschen und die Spanier in dieser und den darauffolgenden Wochen unbestreitbar erringen — der päpstlichen Partei nicht die Möglichkeit gegeben, aufs neue den Suspensionsplan hervorzuholen. Das Konzil wurde in Trient festgehalten. Aber das war ein Pyrrhussieg. Er kostete die kaiserliche Partei die Bewegungsfreiheit. Denn wenn sie nicht mehr öffentlich der Wiederaufnahme und Beendigung der dogmatischen Arbeit widersprechen und Beratungen über die Reform verlangen konnte, dann war ihr eigentlich jede Möglichkeit genommen, im Sinne des Kaisers zu wirken. Die Opposition war geknebelt und mußte sich in allen Stücken dem Willen der Legaten und der Kurie fügen. Damit war auch das, was sie durch ihre Zurückhaltung erreichte, — daß das Konzil weiter in Trient bleiben mußte — um seinen Sinn und seinen Wert gebracht. Denn daß alle Verlegungs- und Suspensionspläne der Päpstlichen durchkreuzt wurden, das war nur dann von Bedeutung für den Kaiser und seine Freunde, wenn sie hoffen konnten, ein Konzil in Trient nach ihrem Willen lenken zu können. Wenn aber, wie eben jetzt, der kaiserliche Einfluß ausgeschaltet wurde und die Kurie unumschränkt herrschte, dann unterschied sich ein solches Konzil in Trient kaum noch von einem in Bologna oder in Rom, wie es die päpstliche Partei ersehnte. Und so hatten die Legaten mit ihrem Suspensionsplan, obwohl er nicht zur Ausführung kam, doch erreicht, worauf es mit ihm letzten Endes abgesehen war: Der kaiserliche Einfluß auf das Konzil war gebrochen.

---

più nelle sententie già ditte, ma che anteponeranno la continuatione del concilio in questo loco alla speditione del decreto dela iustificatione . . .

5

Freilich bemühte sich die Opposition, da ihr ein Widerstehen ins Angesicht unmöglich gemacht war, auf Schleichwegen ihre Ziele zu erreichen. Der erste Versuch in dieser Richtung war vorhin schon zu erwähnen: der Versuch, die Wiederaufnahme der Arbeit am Dekret durch eine Diskussion über doppelte Gerechtigkeit und Heilsgewißheit auch in der Generalkongregation zu verzögern. Er mißlang, da dank der früher geschilderten Bemühungen der Legaten die päpstliche Partei in der Überzahl war und die kaiserliche überstimmte. Unaufhaltsam begann am 5. November die Aussprache über den umgearbeiteten zweiten oder — der Übersichtlichkeit wegen zählt man besser durch — dritten Entwurf. Wohl war es nach dem Beschluß vom 29. Oktober jedem einzelnen erlaubt, außer zu der Vorlage auch zu den beiden Sonderfragen zu sprechen. Aber wenn die Prälaten der kaiserlichen Partei auch noch so ausgiebig von dieser Erlaubnis Gebrauch machten und ihre Voten über die duplex iustitia und die certitudo gratiae noch so ausdehnten, so war dadurch doch eine nennenswerte Verzögerung nicht zu erreichen. Jeder Tag brachte das Konzil der endgültigen Fassung des Dekrets näher.

Einen zweiten Versuch, aus der Zwangslage herauszukommen, in die sie sich versetzt sah, unternahm die kaiserliche Partei einen Tag nach dem Scheitern des ersten, am 30. Oktober: Sie knüpfte durch ihre Führer Madruzzo und Mendoza unter Vermittlung des Bischofs Bertano von Fano mit den Legaten Verhandlungen an. Dabei gab sie die überraschende Erklärung ab, ihrer Meinung nach liege eine Suspension des Konzils auf einige Monate jetzt auch im Interesse Karls; man habe schriftlich dem Kaiser empfohlen, sich damit einverstanden zu erklären, und erwarte zustimmende Antwort[1]).

1) Legaten an Santa Fiore 31. 10.; C. T. X, 713, 11 ff.: Il cardinale di Trento venne hiermattina a parlare a me, cardi-

Man darf zweifeln, ob Madruzzo und Mendoza jetzt schon wirklich ernsthaft ein Eingehen des Kaisers auf die päpstlichen Suspensionswünsche für erforderlich und empfehlenswert hielten. Vielleicht unternahmen sie den Schritt vom 30. Oktober auch nur in der Hoffnung, durch die Aussicht auf eine Einwilligung des Kaisers in die Suspension die Legaten zu einer Unterbrechung der dogmatischen Beratungen zu bewegen. Auf jeden Fall sollte die Stillegung der Arbeit am Dekret, wenn nicht der einzige, so doch der erste Erfolg des Anerbietens sein, das die Kaiserlichen machten. Es wäre, wie nachher auch die Entscheidung des Kaisers fiel, wenigstens bis sie eintraf, kostbare Zeit gewonnen worden.

Allein man dachte zu gering von der Klugheit der Legaten, wenn man annahm, sie würden auf eine unbestimmte Hoffnung hin ihre Trümpfe aus der Hand geben und die Opposition aus den Fesseln entlassen, in die sie sie mit viel Mühe geschlagen hatten. Nur unter der Bedingung ließen sie sich überhaupt erst auf irgendwelche Verhandlungen ein, daß, bis von Papst und Kaiser die Einwilligung vorliege, in den Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre keine Stockung eintrete[1]). Auch sonst nahmen sie den ganzen Annäherungsversuch mit äußerster Vorsicht auf[2]).

---

nale di Monte, et hoggi è venuto il vescovo de Fano in nome di S. Sria Rma et di Don Diego a dire a ciascuno di noi, come hiersera, discorrendo le ragioni pro et contra, si risolverno quanto a loro, che il suspendere il concilio per qualche mese fusse utile alle cose dell'Imperatore, et ci facevano intendere d'haverne scritto a S. Mtà et sperarne bona risposta . . . .

1) Legaten an Santa Fiore 31. 10.; C. T. X, 713, 26 f.: Ma due cose li dicevamo, l'una, che non volevamo per questo retardare la prosecutione et conclusione del decreto della iustificatione . . . .

2) ebenda 17 ff.: Rispondemmo, che havevano gran ragione di anteponere la suspensione alla traslatione, per molte considerationi, ma che noi non sapevamo già, si S. Beatne se ne con-

Nachdem also auf diesem Wege nicht hatte verhindert werden können, daß die Arbeit am Dekret wieder begonnen wurde, versuchten die Kaiserlichen zum dritten Male ihr Heil. Diesmal stellten sie sich, als liege ihnen daran, das Ansehen des kommenden Rechtfertigungsdekrets durch eine Beteiligung der Wissenschaft an seiner Abfassung zu sichern. Am 9. November nämlich verlangte Mendoza in persönlicher Rücksprache mit den Legaten die Einholung von Gutachten der Universitäten Paris und Löwen[1]). Aber auch darauf ging die Konzilsleitung nicht ein[2]). Vielmehr benutzte sie die Gelegenheit, um nun auch Mendoza, der lange Zeit hindurch keine Audienz bei ihr nachgesucht hatte, die Notwendigkeit einer Suspension deutlich zu machen. Seinen guten Willen, die Gründe dafür zu begreifen, stärkte sie durch die Drohung, der Papst werde, wenn der Kaiser nicht einwillige, die Soldzahlungen für seine Hilfstruppen einstellen und damit vom Bündnis zurücktreten[3]). Unter diesem Druck nahm Mendoza noch einmal den Gedanken auf, der schon am 30. Oktober hervorgetreten war, und versprach, für eine Suspension des Konzils auf 6 Monate beim Kaiser zu wirken[4]).

---

tentasse, essendo volta tutta alla traslatione, come quella ch'è stata sempre giudicata più conveniente per il publico della christianità et più utile per il privato della sede apostolica . . .

1) Legaten an Santa Fiore 10. 11.; C. T. X, 720, 29 ff.: Finita la congregatione, il Sor Don Diego volse esser con noi, il che non havea fatto molte settimane sono. Disse . . . . (721, 5 ff.) che quanto a esso decreto della iustificatione pareria a S. Mtà, che si dovesse prima intenderne il parere dell'università de Parigi et di Lovanio . . . et poi publicarlo alla sicura, sapendosi che sarà ricevuto da tutti li regni catholici.

2) ebenda 721, 29 ff.

3) ebenda 49 ff.: Una cosa non volevamo tacere, come informati dell'entrata della sede apostolica, che S Stà, etiam volendo, non poteria reggere alla spesa della guerra et del concilio a un tratto.

4) ebenda 722, 4 ff.: . . . confessò ingenuamente di conoscere, che S. Stà non poteva supplire a tante spese insieme, et

Diese Verhandlungen nun nahmen eine neue Wendung, wurden ernsthaft und erhielten praktische Bedeutung, als am 14. November Alexander Farnese auf der Rückreise von Deutschland in Trient eintraf[1]). Wieder[2]) machte er sich zum Anwalt einer Verständigung zwischen Kaiser und Kurie, und auf sein Bestreben hin kam in mehreren Zusammenkünften während der Tage bis zum 17. November[3]) tatsächlich eine Abmachung zwischen den Legaten einerseits, Mendoza, Madruzzo und Pachecco andererseits zustande. Man einigte sich auf folgende Punkte:

1. Das Rechtfertigungsdekret wird zu Ende beraten, aber mit Rücksicht auf den Kaiser und seine Pläne gegenüber den Protestanten nicht veröffentlicht.

2. Infolgedessen kann man, da das Konzil an den Beschluß vom 22. 1.[4]) gebunden ist, auch ein Dekret über die Residenzpflicht der Bischöfe nicht erlassen. Dafür verpflichtet sich der Papst, im Sinn eines früher den Legaten zugesandten Entwurfs[5]) durch eine Bulle dieses Kapitel der Reform zu erledigen.

3. Das Konzil wird, wenn es das Dekret über die Rechtfertigungslehre fertiggestellt und die päpstliche Reformbulle bestätigt hat, auf sechs Monate suspendiert[6]).

---

che egli havea scritto all'Imperatore il ragionamento mosso col vescovo de Fano et accompagnatolo con molte vive ragioni, et pensava che si veniria d'accordo a una sospensione per sei mesi, essendoci più bisogno di spendere in la guerra che nel concilio per hora.

1) Massarelli Diarium III; C. T. I, 585, 14 ff.

2) Vgl. oben S. 34.

3) Massarelli Diarium III; C. T. I, 585, 16 f. 20 ff. 30 ff.; 586, 1 ff.

4) Siehe oben S. 13.

5) Vgl. C. T. X, 384, 26 ff.; 411, 6 ff. C. T. IV, 489 ff.

6) Farnese an Paul III. 16./17. 11.; C. T. X, 727, 19 ff.: In questo primo punto .... siamo tutti cinque convenuti in questa sententia, che saria manco male d'appuntar il decreto della giustificatione et non publicarlo per hora che publicarlo ... —

Es war ein Waffenstillstand, den hier die Häupter der Konzilsparteien ihren Herren zu schließen vorschlugen, ein Waffenstillstand, der beide Parteien für die allernächste Zeit von ihren drückendsten Sorgen befreien konnte: Die Kaiserlichen erhielten zugesichert, daß das Rechtfertigungsdekret nicht sofort veröffentlicht werden, also den Kaiser in seinem Vorgehen gegen die Schmalkaldener nicht stören sollte. Die Kurie brauchte — immer vorausgesetzt, daß der Vertrag durch Kaiser und Papst bestätigt wurde — nicht mehr strenge Konzilsbeschlüsse in bezug auf die Residenzpflicht zu fürchten; sie bekam die Entscheidung darüber, wie weit sie in diesem Punkte der Reform gehen wollte, selbst in die Hand. Aber der Kampf mußte sofort, wenn gemäß den Bestimmungen des dritten Absatzes das Konzil auseinandergegangen war, mit gesteigerter Schärfe von neuem entbrennen. Denn dann handelte es sich darum, ob die Frist von sechs Monaten wirklich innegehalten wurde. Daß sie in den Vertrag aufgenommen worden war, war ein Erfolg der kaiserlichen Partei und ein Zugeständnis der Legaten, mit dem sich diese in ausgesprochenen Gegensatz zu den Weisungen gesetzt hatten, die aus Rom an sie ergangen

---

31 ff.: Nel secondo punto, cioè in la residentia, quando si havesse da ometter la publicatione del decreto della giustificatione et consequentemente non si potendo far decreto di essa residentia per non anteporre la causa della reformatione a quella di dogmi . . . ., siamo similmente tutti cinque venuti d' accordo in questo parere, che V. Stà potesse fare da hora senza perdita di tempo una bolla ben composta, nella quale concedesse alli vescovi residenti tutte quelle cose, che si contengono nella scrittura, che alli mesi passati fu mandato a legati, et anche qualche cosa d' avantaggio, la qual bolla si havesse da leggere et approbare nel sinodo, come si può credere, che si approbaria facilmente. Nel terzo et ultimo punto, di quel che si havesse da far del concilio, posto da canto la translatione, siamo parimente convenuti, che fusse da suspenderlo per sei mesi più presto che a tempo incerto e indefinito, acciochè non se interpretasse da qualchuno, che fusse estinctione del concilio.

waren und die ihnen eingeschärft hatten, nur dann eine Vereinbarung über die Suspension zu treffen, wenn der Termin der Wiedereinberufung des Konzils dem Belieben der Kurie überlassen bliebe[1]). Wenn die Legaten sich schließlich unter dem Drängen der Gegner auch über diesen Befehl hinweggesetzt hatten, so ging ihr Bestreben natürlich doch dahin, worauf eben jene Instruktion aus Rom hinauswollte, nämlich die Suspension als Vorwand zu benutzen, um in Wirklichkeit das Konzil ganz einschlafen zu lassen oder doch wenigstens bei dieser Gelegenheit die Malstatt zu wechseln. Ob der Kaiser die Macht haben würde, diesen Gelüsten wirksam entgegenzutreten und eine strenge Innehaltung des Termins von sechs Monaten zu erzwingen, war sehr fraglich. Für den Kampf, der dann entbrennen würde, hatte sich die Kurie durch den Vertrag noch eine wirksame Waffe geschaffen, und zwar durch die Bestimmung, daß das Konzil erst auseinandergehen solle, wenn das Dekret über die Rechtfertigung fertiggestellt sei. Der Papst konnte dann stets, wenn der Kaiser ihm nicht zu Willen war, dieses fertige und vom Konzil gutgeheißene Dekret veröffentlichen bzw. mit seiner Bekanntgabe drohen und so den Kaiser durch eine Gefährdung seiner Unternehmungen in Deutschland in Schach halten.

Aufs Große gesehen, ist der Vertrag ein erschütterndes Zeugnis für das Fiasko, das die kaiserliche Konzilspolitik erlitten hatte. Jahre hindurch hatte der Kaiser gearbeitet, um den Papst dazu zu bringen, ein Konzil abzuhalten. Endlich war es ihm geglückt, — und bereits ein knappes Jahr nach seiner Eröffnung war dieses Konzil so völlig in

1) Santa Fiore an die Legaten 8. 11.; C. T. X, 719, 15 ff.: . . essendo molta differentia per lo effetto si cercha, che la suspensione virtualmente sia terminata co'l beneplacito di S. S^{tà}, o senza questo ad un tempo preciso, VV. SS^{rie} R^{me} hanno da ponere ogni studio, che questo beneplacito visi comprehenda in un modo o in un altro.

den Händen der Kurie und die Lage des Kaisers so verzweifelt, daß die eigenen Parteigänger ihm raten mußten, lieber auf das Konzil wenigstens für einige Zeit zu verzichten und den schweren Kampf um seine Berufung erneut auf sich zu nehmen.

6

Zunächst war nun abzuwarten, was Kaiser und Papst zu den unverbindlichen Vereinbarungen ihrer Beauftragten sagen würden. Zuerst, am 1. Dezember, traf die Antwort aus Rom ein. Sie brachte den Legaten die Zustimmung der Kurie zu ihrer Haltung und zum Vertrag[1]). Sehr viel länger ließ der Kaiser auf eine Äußerung warten. Die Legaten hatten gleich beim Abschluß des Vertrages vermutet — fast möchte man sagen gehofft —, Karl werde seine Einwilligung verweigern[2]). So deuteten sie auch sein langes Schweigen dahin, daß er nicht gesonnen sei, die Abmachungen seiner Trienter Bevollmächtigten zu bestätigen[3]). Darum kehrten sie in der sicheren Erwartung seines verneinenden Bescheides um die Wende vom November zum Dezember wieder zu ihrer alten Politik zurück, die sie in den letzten Tagen des Oktober so erfolgreich angewendet

1) Santa Fiore an die Legaten 26. 11.; C. T. X, 739, 18 ff.: La risolutione fatta da VV. SSrie Rme insieme con Monsr Illmo Farnese et appuntata con li ministri imperiali, è piacciuta a S. Beatne. . .

2) Legaten an Santa Fiore 19. 11.; C. T. X, 732, 24 ff.: Et questo avisamo hora più per dichiaratione di quanto da noi si scrisse non hier l'altro, che per speranza che haviamo, che se habbi da venir all' effetto, persistendo in la nostra opinione, che S. Mtà non vorrà, per quanto starà a lei, perdere de vista questo concilio nè gli mancaranno cause almeno colorate da non approvare quelche s'è appuntato qui col suo ambasciatore.

3) Vgl. Legaten an Santa Fiore 27. 11.; C. T. X, 741, 4 ff. Cervino an Maffeo 1. 12.; C. T. X, 746, 6 ff.

hatten. Denn wenn auch während des Novembers, während der Zeit also, in der eine Aussicht auf gütliche Einigung in der Suspensionsfrage bestand, die Kongregationen kaum einen Tag ausgesetzt hatten, so hatten doch die Beratungen über die Rechtfertigungslehre einen ruhigen, gemessenen Gang genommen, und die Aussprache über den am 5. November vorgelegten Entwurf samt der Besprechung der beiden Artikel über doppelte Gerechtigkeit und Heilsgewißheit hatten fast vier Wochen ausgefüllt. Erst am 1. Dezember kam der letzte der Väter zum Wort[1]). So lange die Aussicht auf ein Inkrafttreten des Novembervertrages bestand, lag ja auch für die Konzilsleitung kein Anlaß zu einer Beschleunigung vor. Denn eine Zustimmung des Kaisers zum Vertrag bedeutete ja auch sein Einverständnis damit, daß das Dekret fertiggestellt wurde. Das brauchte also nicht mehr erst durch gewaltsame Eile erzwungen zu werden. Ebenso fiel, wenn der Kaiser in eine Suspension des Konzils auf sechs Monate willigte, der zweite Grund weg, der vorher die Legaten das Tempo der Beratungen verschärfen ließ: die Notwendigkeit, durch ein solches Vorgehen die kaiserliche Partei zu offener Opposition zu reizen und damit einen Anlaß zur Suspension zu schaffen.

All das wurde aber in dem Augenblick wieder anders, in dem es unwahrscheinlich wurde, daß der Kaiser den Vertrag bestätigte. Dann mußten die Daumenschrauben wieder angezogen werden, in die die Opposition eingespannt war. Vielleicht gab sie dann doch noch Gelegenheit, das Konzil zu suspendieren, und verschaffte der Kurie die Möglichkeit, gegen den Willen des Kaisers, aber gedeckt gegen die öffentliche Meinung zu erreichen, wozu Karl V. gutwillig sein Einverständnis zu erklären scheinbar immer noch nicht gesonnen war.

---

1) C. T. V, 678 ff.

So kam, als eben das Ende der Debatte über den Novemberentwurf einen neuen Abschnitt in der Arbeit am Dekret heraufführte, wieder jene fieberhafte Hast in die Tätigkeit der Legaten, die wir schon einmal, bei der ersten Bearbeitung des Entwurfs Seripandos Ende Oktober beobachten konnten. Jetzt mußte ja wieder das Dekret nach den Wünschen der Väter umgearbeitet werden. Bis das geschehen war, mußten die Generalkongregationen feiern, weil sie keinen Stoff zur Beratung hatten. Aber in ungewöhnlich kurzer Zeit wurde dieser tote Punkt überwunden. Bereits am 3. Dezember konnte das Plenum wieder tagen[1]). Allerdings war es noch keine Neubearbeitung des Dekrets, was ihm vorlag. Denn an einigen wichtigen Stellen hatte ein Teil der Väter Änderungen gewünscht, ein anderer gegen diese Änderungen gesprochen, und hier hatte die Redaktionskommission, die in dreitägiger angestrengter Arbeit die Zensuren zusammengestellt und gesichtet hatte[2]), die Verantwortung für eine Entscheidung nicht übernehmen wollen. Daher sollte über diese censurae graviores — es waren 9 an der Zahl[3]) — noch einmal abgestimmt und jeder einzelne zur Äußerung über gerade diese Punkte veranlaßt werden. Dazu trat die Generalkongregation am 3. Dezember zusammen.

Aber nun wurde dafür gesorgt, daß sich hier nicht noch einmal ein ausführlicher Meinungsaustausch für und wider die vorgeschlagenen Änderungen entwickelte. Jede begründende Ausführung wurde verboten. Es durfte nur mit Ja und Nein über die Änderungsanträge abgestimmt werden[4]). So war es von vornherein den Kaiserlichen un-

1) C. T. V, 685, 24 ff.
2) C. T. V, 678, 1 ff. 685, 14 ff.
3) C. T. V, 686, 24 ff.
4) a. a. O.: Hae sunt annotationes, quae praecipue mutationem aliquam facere videntur in corpore decreti, ac propterea

möglich gemacht, durch lange Reden noch einmal eine Verzögerung zu verursachen, und schon in einer einzigen Sitzung, am 6. Dezember[1]), wurde Klarheit darüber geschaffen, wie das Konzil über die neun Fragen dachte und wie es an den betreffenden Punkten das Dekret gestaltet wissen wollte.

Noch während die Generalkongregation sich mit den neun censurae graviores beschäftigte, machte sich die Redaktionskommission daran, das Dekret zu bearbeiten. Jedesmal wenn ein Kapitel oder eine Kapitelserie fertig war, wurden sie dem Plenum vorgelegt. Dadurch wurde im Gegensatz zu dem früher angewendeten Verfahren vermieden, daß lange Zeit verging, ehe das ganze Dekret umgearbeitet war, und daß inzwischen die Kongregationen aussetzen mußten. Jetzt arbeiteten Generalkongregation und Redaktionskommission parallel und beide ohne Unterbrechung.

In dieser Weise wurde die quarta forma in acht Generalkongregationen vom 7. bis 16. Dezember durchberaten. Nur das neunte Kapitel, das über die certitudo gratiae zu handeln hatte, wurde vorerst beiseite gelassen. Denn zu einer Einigung über die Möglichkeit einer Heilsgewißheit hatte auch die mit der Aussprache über die dritte Form des Dekrets verbundene ausführliche Debatte über diesen Punkt keine Wege gewiesen. Um daher nicht wieder den Kampf der Schulen in vollem Umfang aufleben

---

priusquam aptentur, super unaquaque earum a patribus sententia dicenda est, non per modum discussionis, cum tota materia plenissime iam discussa et examinata sit, sed per verbum „placet" vel „non placet". — Vgl. auch die Ansprache del Montes am 3. 12.; C. T. V, 685, 29 ff. — Daß man sich nicht ganz streng an diese Vorschrift band und z. T. sogar ernsthaftere Obstruktionsversuche gemacht wurden, bezeugt das Schlußwort del Montes am Ende der Sitzung vom 6. Dezember. C. T. V, 690, 44 ff.

1) C. T. V, 687, 26 ff.

zu lassen, vertagte man das Kapitel. Erst am 17. Dezember wurde es erwähnt, aber auch da nur in der Form, daß die Legaten vorschlugen, allein die Behauptung der Lutheraner, Rechtfertigungsgewißheit sei religiöse Pflicht, abzulehnen, den innerkatholischen Streit aber, ob sie möglich und erlaubt sei, unentschieden zu lassen[1]).

Auf diesen Augenblick hatten die Kaiserlichen gewartet. Auch sie glaubten jetzt, obgleich des Kaisers Antwort auf den Novembervertrag immer noch nicht eingelaufen war, nicht mehr an das Inkrafttreten der damals getroffenen Abmachungen und nahmen daher ihre Bemühungen, die Fertigstellung des Dekrets mit unauffälligen Mitteln zu verzögern, wieder auf. Als ein willkommener Anlaß dazu erschien ihnen der Streit um die certitudo gratiae. Daher stimmten sie mit 16 Stimmen für eine klare Entscheidung der Sache, die mehrwöchige Verhandlungen erfordert und vielleicht überhaupt nie auf eine befriedigende Formel hätte gebracht werden können. Sie wurden jedoch von 33 päpstlichen Prälaten bei 6 Enthaltungen überstimmt. Die Fassung des 9. Kapitels aber, die diesem Beschluß Rechnung trug, wurde einer anderen Instanz überwiesen, die wenige Tage vorher, am 13. Dezember[2]), geschaffen worden war und seitdem an die Stelle der Redaktionskommission trat: der congregatio praelatorum theologorum. Sie umfaßte die theologisch gebildeten Prälaten[3]) und

1) C. T. V, 727 f.

2) C. T. V, 704, 15 ff.

3) Das waren durchaus nicht alle Väter. Ein guter Teil war mehr kanonistisch als theologisch gebildet. Vgl. C. T. V, 780: Congregatio praelatorum canonistarum. — Der congregatio praelatorum theologorum gehörten an: die Erzbischöfe Filleul von Aix, Alepus von Sassari, Wauchop von Armagh; die Bischöfe de Nobili von Accia, de Zannettinis von Chiron, Pasquali von Motula, de Heredia von Bosa, Limpo von Oporto, Bertano von Fano, Fonseca von Castellamare, Lippomano von Verona, de

wirkte an der Vorbereitung der vierten und fünften Form und der endgültigen Fassung des Dekrets insofern mit, als sie in ihren Sitzungen bis zum 12. Januar 1547 hin diejenigen größeren systematischen Fragen durchberiet, die noch unklar oder strittig geblieben waren. Die dem Ergebnis ihrer Beratungen entsprechende Form der betreffenden Dekretstelle verabredete sie und legte sie der Generalkongregation zur Beschlußfassung vor.

Die Annahme der Legaten, der Kaiser werde in den Novembervertrag nicht einwilligen, und ihre Rückkehr zur alten Politik der Provokation erwiesen sich als richtig. Am 11. Dezember endlich traf der Bescheid des Kaisers an Mendoza in Trient ein[1]), und am 20. kam sein Inhalt den Legaten zur Kenntnis[2]). Der Kaiser lehnte den Vertrag als solchen ab und verweigerte jeder Form von Suspension seine Zustimmung. Er verlangte aber seinerseits, die Kurie solle sich an den 1. Punkt des Vertrags binden und auf die Veröffentlichung des Rechtfertigungsdekrets verzichten[3]).

Die Legaten dachten natürlich nicht daran, auf diese letzte Forderung einzugehen[4]). Vielmehr wurde ihnen der

---

Salazar von Lanciano, Musso von Bitonto, Jacomelli von Belcastro, Casello von Bertinoro, Stella von Salpe, Catharinus von Minori, de la Cruz von Canarias; die Generale de Castiglioni O. P., Calvus O. M. O., de Costacciaro O. M. C., Seripando O. Er. S. Aug., Audetus O. Carm. und Bonuccio O. Serv. (C. T. V, 704, 15 ff. Die Namen hier wie später überall nach Gams Series Episcoporum.)

1) Legaten an Farnese 11. 12.; C. T. X, 755, 20 ff.

2) Legaten an Farnese 19./20. 12.; C. T. X, 760, 29 ff. 762, 1 ff.

3) ebenda 762, 4 ff.: quanto al primo del decreto della justificatione, che S. Mtà vorria, che si differisse a publicarlo . . . 15 ff.: Circa il terzo della suspensione, monstrorono, che S. Mtà non poteva consentire per le medesime ragioni, per le quali non havea potuto consentire alla traslatione . . .

4) ebenda 762, 25 ff.: (Rispondemmo) che li 3 capi . . . erano di sorte legati insieme, che non si potevano separare

kaiserliche Bescheid zur Veranlassung, ihre Tatkraft noch zu vermehren, um auf dem anderen Wege zu einer Suspension zu kommen, und die kaiserliche Partei durch noch vergrößerten Eifer in der Arbeit am Dekret zum offenen Widerspruch zu reizen. Kaum ein Tag verging, der nicht das Dekret seiner Veröffentlichung näher brachte. Die einzelnen Kapitel des Dekrets gingen, sowie sie der Generalkongregation vorgelegen hatten und von ihr begutachtet worden waren, an die congregatio praelatorum theologorum zurück, und deren Mitglieder legten nach den Zensuren der Väter die letzte Feile an die Formulierungen. Ein strittiger Punkt nach dem anderen wurde klargestellt und für seine Behandlung im Dekret derjenige Ausdruck gesucht und gefunden, der von der Mehrzahl der Väter trotz widersprechender Ansichten gebilligt werden konnte.

Schon am 20. Dezember, am Tage also nach dem Bekanntwerden des kaiserlichen Schreibens und zweifellos als Antwort darauf brachten die Legaten auch die Festsetzung eines endgültigen Termins für die Session zur Sprache[1]). Am 29. Dezember, an dem die Beratung über diesen Antrag wieder aufgenommen wurde[2]), machten die Kaiserlichen noch schwache Versuche, das drohende Verhängnis aufzuhalten. Jetzt im Gegensatz zu der ganz ähnlichen Lage am 28. und 30. Juli[3]), war es an ihnen, alles zu versuchen, damit der Tag der Session noch weiter unbestimmt bleibe[4]). Aber sie waren zahlenmäßig zu

---

l'un dall'altro, et per consequente non era possibile intertenere la publicatione del decreto della justificatione . . .

1) C. T. V, 732, 1 ff.

2) ebenda 743, 32 ff.

3) Vgl. oben S. 22 ff.

4) Pachecco von Jaen am 20. 12.; C. T. V, 732, 18 ff.: Placet, quod dies certus statuatur, idque semper optavi, ne ab institutis veterum discederemus. Verum postquam placuit, ne dies certus statueretur, et re ipsa cognovimus, difficile esse

schwach, und ihre Tatkraft war durch die stete Angst, einen Anlaß zur Suspension zu geben, gelähmt. Sie wurden überstimmt, und am Neujahrstage des Jahres 1547 verkündeten Anschläge an der Kathedrale und am Quartier der Präsidenten, daß das Konzil beschlossen habe, am 13. Januar die VI. Session abzuhalten[1]).

Aber bis dahin war noch ein tüchtiges Stück Arbeit zu leisten. Das Reformdekret über die Residenzpflicht, das zusammen mit dem Rechtfertigungsdekret veröffentlicht werden mußte, war noch kaum in Angriff gekommen. Am 29. Dezember war zum erstenmal von ihm die Rede gewesen[2]). Der Stoff war, wie in allen Fällen, in denen es sich um Reformen handelte, in höchstem Maße schwierig und barg die Möglichkeit schlimmster Zusammenstöße: Hier mußten in einer ganzen Fülle von Fragen Episkopalismus und Kurialismus auf dem eigentlichen Gebiet ihres Gegensatzes, dem des Verwaltungs- und Strafrechts, aufeinander prallen. Hier mußten die verwickeltsten, schon oft vergeblich in Angriff genommenen kirchenrechtlichen Fragen angerührt werden, und von hier aus gingen Fäden hinüber auf das politische Gebiet, denen nachzugehen ebenso langwierig wie gefährlich war.

Es kam für die Legaten nicht nur darauf an, in allen Punkten die Interessen der Kurie wahrzunehmen, sondern auch darauf, schnell alle Widerstände zu überwinden. Das Verfahren, das sie einschlugen, um beides zu erreichen, ist fast brutal zu nennen. Schon nach einer verhältnismäßig kurzen Generaldebatte, die sich in 3 Kongregationen am

---

cognitu, quis dies statui possit et debeat, ut in ipso materiae expeditae sint: mihi non videtur, diem certum statui, antequam decretum absolutum sit, ne iterum ad easdem angustias redigamur.

1) C. T. V, 752, 33 ff.

2) C. T. V, 743 ff. — Zum folgenden vgl. K. D. Schmidt a. a. O. S. 125 ff.

30. Dezember, am 3. und 4. Januar[1]) abwickelte, legten sie einen Dekretentwurf vor, der diejenigen Fragen, auf die die Opposition den größten Wert legte, zum guten Teil überhaupt nicht berührte oder, wo er auf sie zu sprechen kam, sie im streng kurialen Sinn beantwortete[2]). Die erste Lesung dieses Entwurfs nahm 3 Generalkongregationen in Anspruch, die an den Tagen vom 8.—10. Januar stattfanden[3]). Natürlich meldete hier die Opposition in weitem Umfange Widerspruch gegen die Entscheidungen des Dekrets an. Außerdem ließ sie durch den Bischof von Huesca Einspruch gegen das überhetzte Zeitmaß einlegen, in dem die Reform unter Dach gebracht werden sollte[4]). Dieser erntete von seiten der Legaten eine höhnische Antwort, die die kaiserliche Partei

1) C. T. V, 745 ff. 753 ff. 755 ff.

2) C. T. V, 762 f. Das im Text gefällte Urteil bezieht sich genau genommen auf das in der VI. Session veröffentlichte endgültige Dekret (C. T. V, 802 ff.). Der Text des ersten Entwurfs ist nicht vorhanden. Massarelli hat es nicht für nötig gehalten, ihn den Akten beizulegen, cum parum differat ab eo, quod proxima sessione publicatur (C. T. V, 763, 16 f.). — Selbst die Legaten waren sich der Lücken dieses Entwurfs so sehr bewußt, daß sie sie öffentlich entschuldigen zu müssen glaubten; vgl. die einleitende Rede del Montes in der Kongregation vom 7. Januar (C. T. V, 762, 31 ff.): Quantum temporis angustia passa est, decretum de residentia opera ipsorum legatorum confectum esse... Quo lecto dixit, quod haec pauca pro temporis angustia acta sunt; sed in dies alia etiam perficientur. Es läßt sich nicht feststellen, ob wirklich am 7. Januar nur ein Teil des am 13. veröffentlichten Dekrets vorgelegt worden ist, oder ob die Verheißung del Montes, weiteres werde in den nächsten Tagen folgen, eine kühne Vertröstung war, mit der man fürs erste die Gemüter beschwichtigen wollte, die man aber zu erfüllen von Anfang an nicht gesonnen war.

3) C. T. V, 764 ff. 773 ff. 778 ff.

4) C. T. V, 756, 49 f.: Quam materiam cupit diffuse examinari, ut factum est de iustificatione; alias protestatur non bene factum.

ihre ganze Machtlosigkeit fühlen ließ[1]). Über die sachlichen Ausstellungen an der Vorlage ging man stillschweigend hinweg. Die Kongregation der kanonistisch gebildeten Väter, die analog der congregatio praelatorum theologorum gebildet wurde und an die der Entwurf mit den Zensuren der Konzilsteilnehmer zurückging, erledigte ihre Revisionsarbeit in einer einzigen Sitzung am 11. Januar[2]), und so gut wie unverändert[3]) wurde das Dekret am Vortage der Session den Vätern zur Bestätigung vorgelegt. Noch einmal stellte die episkopalistische Partei ihre Abänderungsanträge[4]). Aber man hielt es kaum für nötig, ihnen zu antworten. Das Dekret selbst blieb, wie es war, und man mußte gewärtigen, daß noch in der Session die Kaiserlichen — die sich im wesentlichen mit den Episkopalisten deckten — gegen das Dekret stimmen würden.

Die Legaten waren gesonnen, auch das nicht weiter zu beachten. Hier ging es um die eigentlichen Interessen der Kurie, und da dachten sie nicht daran, aus Rücksicht auf die öffentliche Meinung den Gegnern auch nur im geringsten entgegenzukommen. Der Mehrheit und damit der rechtlich gültigen Annahme des Dekrets waren sie sicher.

1) Legaten an Farnese 5. 1. 1547; C. T. X, 780, 32 ff.: Et al vescovo d'Osca dimostrammo senza passare i termini della modestia, che li direttori del concilio siamo noi et non lui, et che alli articoli che hanno bisogno di lunga discussione, da noi si dà lungo tempo, et a quelli che hanno bisogno di poco, poco, essendo le parti nostre di finire questo concilio, quanto più presto si possa . . . che s'egli non acquietandosi al parere della maggior parte vorrà protestare et fare scandalo, se ricordi essere scritto: „Ve illi, per quem scandalum veniet", et sappi, che nè per questo nè per nessun'altra cosa restaremo de non fare la sessione il giorno determinato, et de non esequire tutto quel che converrà et sarà necessario, a che nè lui nè altri resposero più parola.

2) C. T. V, 780, 5 ff.

3) Vgl. oben S. 75 Anm. 2.

4) C. T. V, 786 ff.

In einer ganz anderen Lage befanden sie sich dem Rechtfertigungsdekret gegenüber. Hier, bei einer Entscheidung der Kirche in Glaubensdingen, noch dazu über ein Dogma, das durch die Ereignisse der Reformation so in den Mittelpunkt des Interesses gerückt war, kam alles auf eine einstimmige Annahme an. Auf der anderen Seite — das ist wohl aus dem bisher geschilderten Verlauf der Verhandlungen deutlich geworden — fiel hier, wo es sich nicht um Macht und Geld handelte, ein gegenseitiges Entgegenkommen bedeutend leichter. So gab man sich bis zum letzten Tage hin alle erdenkliche Mühe, auch für den kleinsten strittigen Punkt selbst um einer Stimme willen eine Kompromißformel zu finden. In fast allem Sachlichen war denn auch am Abend des 12. Januar eine Übereinstimmung erzielt.

Trotzdem gingen die Legaten mit einiger Spannung dem Tag der Session entgegen. War doch jetzt der Augenblick gekommen, wo der kaiserlichen Partei zugemutet wurde, zu dem Fiasko, das sie mit ihrer Politik gemacht hatte, öffentlich „placet" zu sagen und der Veröffentlichung des Rechtfertigungsdekrets unwiderruflich zuzustimmen. Würde sie das tun, oder würde sie jetzt in der letzten Stunde, in der Session selbst, mit ihrer Opposition, mit der sie so lange hatte zurückhalten müssen, hervortreten und trotz allen Einverständnisses mit dem Inhalt des Dekrets ihren Widerspruch gegen den Zeitpunkt seiner Veröffentlichung dadurch ausdrücken, daß sie mit „non placet" gegen das Dekret stimmte? Auf kurialer Seite rechnete man ernstlich mit der letzteren Möglichkeit, und wieder ist es schwer zu sagen, ob man ihre Verwirklichung erhoffte oder fürchtete. Denn so schlecht der Eindruck nach außen hin gewesen wäre — es hätte noch einmal Gelegenheit gegeben, das Konzil zu suspendieren. Gerade die Wichtigkeit des Stoffs, und daß allgemein die Notwendigkeit einer einstimmigen Annahme anerkannt werden

mußte, hätte es nach außen hin gerechtfertigt, wenn man die Session und das ganze Konzil aufgegeben hätte, falls die Opposition hervorträte. So bekamen die Legaten aus Rom die Weisung, in diesem Fall das Dekret als in seinem Ansehen geschädigt zurückzuziehen und den Suspensionsbeschluß fassen zu lassen[1]).

Allein es ging, wie es in den vergangenen Monaten immer gegangen war: vor die Wahl gestellt, ob sie den Dingen ihren Lauf lassen und sich still verhalten oder durch offenen Einspruch den Legaten die Suspension ermöglichen sollten, wählten die Kaiserlichen das Schweigen. Während das Residenzdekret von einer ganzen Reihe von Prälaten abgelehnt wurde[2]), stimmten dem Rechtfertigungsdekret im wesentlichen alle zu. Nur 5 Bischöfe der kaiserlichen Partei gaben ihre Ausstellungen an Einzelheiten zu den Akten[3]).

---

1) Farnese an die Legaten 7./8. 1.; C. T. X, 783, 37 ff.: . . . facilmente possa accadere, che li praelati imperiali per non dar praetesto alla suspensione, non tentino di impedire più di quello che si habbino fatto nè la sessione nè la publicatione del decreto, lasciando correre senza più contrasto et l'uno et l'altro, ma sì bene, che nel dare il voto al decreto il giorno della sessione rispondino: non placet, non obstante che habbiano approvata la sustanzia nelle congregationi, potendo tal risposta colorarsi in più modi, et così che il decreto rimanga fermato dalla maggior parte del concilio, ma senza li prelati di Spagna et del Regno o altri che li seguitassero. Il che, quanto per sorte accadesse, pare alla maggior parte di questi Signori della congregatione, che sia meglio di sopratenere il decreto, per non publicarlo con sì poca autorità, come sarebbe non vi concorrendo la chiesa di Spagna et li altri prelati che li seguissero, et non dare occasione per l'avvenire a disputare le determinationi del concilio con altri che con li Protestanti, et che però in tal caso sia meglio volgersi alla suspensione, interpretando il „non placet" sopradetto, come impedimento evidente al progresso legitimo . . .

2) C. T. V, 804 ff.

3) Neben Bemerkungen zu dem Kapitel über die certitudo

7

Wir haben damit den Zeitpunkt erreicht, bis zu dem hin nur uns hier die politischen Kämpfe auf dem Trienter Konzil zu beschäftigen haben. Wir schauen zurück und fassen zusammen.

Es bedarf nach dem schon Gesagten nicht vieler Worte, um festzustellen, daß die Kurie als Siegerin aus diesen Kämpfen hervorgegangen ist. Wieder wie in den früheren Sessionen war es ihr gelungen, die dogmatische Frage in den Vordergrund zu schieben und die Reform zurücktreten zu lassen. Das Wenige aber, was in puncto Reform verhandelt und beschlossen worden war, blieb an der Peripherie und griff in die Interessen der Kurie selbst in keiner Beziehung ein. Um die Verteilung der Akzente auf Dogma und Reform war diesmal besonders hart gerungen worden. Sonst hatte nur der Reformwille des Kaisers mit der Reformscheu der Kurie gestritten. In dem Abschnitt aber, der uns beschäftigt, trat ein zweiter Gegensatz verschärfend neben den ersten: Bei keinem Kapitel des Dogmas war es für den Kaiser so wichtig wie bei der Rechtfertigungslehre, daß endgültige Entscheidungen unterblieben, während die Kurie notwendigerweise von der Reform weg auf dieses Gebiet das Schwergewicht verlegen mußte.

Daß es der Kurie trotz des kaiserlichen Widerstandes in beiden Punkten gelang, ihren Willen durchzusetzen, lag zweifellos in hervorragendem Maße an den äußeren poli-

---

gratiae handelt es sich im wesentlichen um die Einsetzung der Worte „universalem ecclesiam repraesentans“ in den Titel, den sich das Konzil selbst am Kopf der Dekrete gibt. Über die Bedeutung dieser Worte und über die Geschichte dieses Zusatzantrages auf dem Konzil handelt ausführlich K. D. Schmidt a. a. O. S. 52—59, 60—63, 74—80.

tischen Verhältnissen. Der Kaiser war durch den Krieg mit den Schmalkaldenern beschäftigt, und wenn er auch dort bereits gute Erfolge gehabt hatte, so war der entscheidende Schlag doch noch nicht gefallen. Um ihn führen zu können, brauchte er die finanzielle Hilfe des Papstes. Das setzte der Tatkraft seiner antikurialen Konzilspolitik ganz bestimmte Grenzen. — Zum mindesten in zweiter Linie aber muß, wenn man nach den Gründen für den Erfolg der päpstlichen Partei sucht, die ungemein geschickte Politik der Legaten genannt werden, mit der sie die gegebene Lage auszunutzen verstanden. An ihr gemessen, erscheinen die diplomatischen Fähigkeiten der kaiserlichen Vertreter in einem recht trüben Licht. Ihre Tätigkeit beschränkt sich eigentlich auf zweierlei: In Zeiten, in denen sie sich überlegen fühlen, treten sie mit einer Offenheit für ihre Ziele ein, die ihnen das diplomatische Spiel meistenteils verdarb. Auf der andern Seite — dies Bild gewinnt man besonders im zweiten Teil der Beratungen über die Rechtfertigungslehre — nehmen sie die widrige Lage, in die sie durch die Schachzüge ihrer Gegner gebracht sind, mit einer wahrhaft stoischen Ruhe entgegen. Es ist ihr Verdienst, erkannt zu haben, daß ein Widerstehen ins Angesicht ihrer Sache nur geschadet hätte. Aber es ist bezeichnend für die engen Grenzen ihrer politischen Fähigkeiten, daß für sie ein Verzicht auf offenes Hervortreten gleichbedeutend war mit einem Verzicht auf so gut wie jede Aktivität überhaupt. Auch der Kaiser selbst ist von dem Vorwurf nicht freizusprechen, daß seine Politik zu sehr im Groben stecken blieb, und daß durch seine Schuld Gelegenheiten zu erträglichen Kompromissen — dem einzigen, worauf er sich bei nüchterner Betrachtung seiner Lage noch Hoffnung machen konnte — unbenutzt blieben. Ich denke da vor allem an seine Ablehnung des Novembervertrages.

Ganz anders arbeiteten die Legaten. Man kann ihnen höchste Anerkennung nicht versagen, wenn man sich noch

einmal vergegenwärtigt die Zähigkeit, mit der sie an dem Grundgedanken ihrer Politik festhielten, die Beweglichkeit, mit der sie sich in das Scheitern eines Planes und die neugeschaffene Lage fanden, die Unermüdlichkeit, mit der sie Mißerfolg auf Mißerfolg hinnahmen, ohne auch nur je zu verzweifeln, die Erfindungsgabe, die sie bereits wenige Stunden nach einem Ereignis, das die ganzen Umstände veränderte, einen Plan fertig haben ließ, der es berücksichtigte und ausnutzte, die Nüchternheit, mit der sie abwogen, was möglich und was unmöglich zu erreichen sei, die Sorgfalt und Voraussicht, mit der sie alle denkbaren Zwischenfälle vorher in Betracht zogen und in ihren Plan aufnahmen, die Unbedenklichkeit sowohl wie die Geschicklichkeit in der Wahl ihrer Mittel, die sie neben der Entfaltung eines hohen sittlichen Pathos auch die Bestechung nicht verschmähen und die ihnen bald abweisende Schroffheit, bald geschmeidiges Entgegenkommen geraten erscheinen ließ. Ihre Leistung ist um so bewunderungswürdiger, als sie an der Kurie durchaus nicht die starke Rückendeckung und zuverlässige Hilfe hatten, die ihre aufopferungsvolle Arbeit verdient hätte.

An der Langsamkeit und Entschlußlosigkeit, die sich gerade in den entscheidenden Augenblicken an den maßgebenden Stellen in Rom bemerkbar machte, lag es auch zu einem guten Teil, daß das letzte Ziel, auf das die Legaten die ganze Zeit hindurch zusteuerten, während der Beratungen über die Rechtfertigungslehre noch nicht erreicht wurde: die Verlegung des Konzils aus dem kaiserlichen in den päpstlichen Machtbereich. Immerhin war es durch das zähe Festhalten an diesem Ziel und durch die geschickte Ausnutzung der Druckmittel, die mit ihm gegenüber dem Kaiser gegeben waren, gelungen, die Siege zu erringen, die oben gewürdigt wurden. Und damit war eigentlich ebensoviel erreicht wie mit einer Verlegung des Konzils. Denn günstiger für den Papst als die Beschlüsse der

VI. Session hätten die eines Konzils in Bologna auch nicht sein können, und ein geringeres Maß von Einfluß, als es der Kaiser auf das Ergebnis der Arbeiten hatte ausüben können, läßt sich kaum vorstellen selbst für den Fall, daß die Synode in Rom selbst getagt hätte. Diejenige Stelle, die Schaden und Last davon hatte, daß das Konzil in Trient hatte bleiben müssen, war also nicht die Kurie, sondern die Konzilsleitung selbst. Ihr war durch den täglichen Kampf gegen die Opposition ihre Arbeit unendlich erschwert. Den Vorsitz auf einem in Rom oder in einer anderen Stadt des Kirchenstaates tagenden Konzil zu führen, wäre eine wesentlich leichtere Aufgabe gewesen.

Noch eine andere wichtige Folge aber hatte das Mißlingen der kurialen Verlegungsabsichten und die Tatsache, daß infolgedessen der Abschnitt, in den die Beratungen über die Rechtfertigungslehre fielen, eine Zeit schärfsten politischen Kampfes zwischen kurialer und kaiserlicher Konzilspartei war.

Denn dieser Kampf und der Sieg der Kurie in ihm war von einschneidender Bedeutung für den Ablauf der dogmatischen Verhandlungen. Diese wurden der Kurie zu einem Mittel im Kampf. Sie mußten dazu dienen, die Synode von dem gefährlichen Thema der Reform fernzuhalten, und die Kraft, die auf sie verwandt wurde, wirkte direkt gegen den Kaiser. Niemals wäre ein solches Gewicht auf sie gefallen, wenn etwa das Konzil völlig unbestritten in den Händen des Papstes gewesen wäre oder gar der kaiserliche Einfluß unumschränkt geherrscht hätte. Im ersten Fall hätte man sich gewiß begnügt, kurz und ohne lange Aussprache die Grundlinien der katholischen Gnadenlehre, wie sie sich aus dem consensus der großen Scholastiker erheben ließen, apodiktisch der Lehre Luthers entgegenzustellen. Im zweiten Fall wäre die Rechtfertigung zum mindesten in diesem Zeitpunkt überhaupt nicht zur Sprache gekommen. Daß das Konzil zu einem Beschluß über sie gelangte und daß ihm

eine so ausführliche Debatte vorausging, in deren Verlauf auch die innerkatholischen Meinungsverschiedenheiten zum Austrag kommen konnten und eine gewisse Vertiefung in das Problem möglich war, das ist zu verdanken einmal der Tatsache, daß der politische Kampf um die Herrschaft über das Konzil noch nicht entschieden war, zweitens dem Umstand, daß in diesem Kampf die Arbeit am Rechtfertigungsdekret ein politischer Faktor wurde, drittens aber dem Ausgang dieses Kampfes, der sich zu einem Sieg der Kurie gestaltete. Unter diesen Bedingungen wirkte der kaiserliche Einfluß stark genug, um durch sein Streben nach Verzögerung eine ausführliche Besprechung des Stoffs zu erzwingen, während der Sieg, den die Kurie schließlich errang, darin bestand, daß die Debatte zu einem greifbaren Ergebnis geführt wurde und ein Dekret zustande kam. Wie stark dann noch im einzelnen die dogmatischen Beratungen von den jeweiligen politischen Ereignissen, von Plänen, Erfolgen und Niederlagen der beiden Konzilsparteien beeinflußt wurden, wie manche Einzelfrage unter dem Zwang der augenblicklichen politischen Lage unbesprochen blieb, während eine andere einer anderen Phase des Kampfes ihre ausführliche Behandlung verdankt, das zu zeigen, ist, wie ich hoffe, dem vorangegangenen Abschnitt gelungen, und daran ist hier nur kurz zu erinnern.

So ist die Einfügung der Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre als eines dienenden Gliedes in den politischen Kampf der beiden Parteien nicht ohne Vorteil für diese Verhandlungen selbst gewesen. Sie wurden ausgedehnter, ernsthafter und tiefer dadurch. Und wir Heutigen verdanken dieser Verquickung von Theologie und Politik wertvolle Kenntnisse über den Durchschnitt der katholischen Rechtfertigungslehre des Reformationsjahrhunderts, den wir eben in jenen ausführlichen Trienter Debatten in zahlreichen Exemplaren überschauen können. Aber es muß doch demgegenüber zum Schluß mit allem Nach-

druck hervorgehoben werden: Feststellen, daß erst das politische Interesse, das an ihr haftete, der Rechtfertigungslehre in den Augen des Konzils die hohe Bedeutung verliehen hat, feststellen, daß erst politische Verwicklungen, bei denen es letzten Endes auf Macht und auf Geld abgesehen war, Anlaß zu einem ernsthaften Eingehen auf sie wurden, heißt ein vernichtendes Urteil fällen über den Geist, der auf diesem Konzil herrschte. Es ist ein unwürdiges Schauspiel zu sehen, wie es hier den Vätern des Konzils, auch wenn sie über Sünde und Gnade, über Gott und Christus redeten, immer zugleich auch um den Sieg ihrer politischen Partei ging, und es war ein Verrat an der großen welt- und geistesgeschichtlichen Aufgabe, die dem Konzil gestellt war, wenn es diese Aufgabe, die Auseinandersetzung mit dem, was Luther der Welt zu sagen gehabt hatte, nicht in ihrer Reinheit erfaßte und lauteren Herzens an ihre Lösung ging, sondern sie herabwürdigte zu einem Mittel für einen kleinen Zweck, zu einem Mittel neben Hinterlist und Bestechung. Und der Geist, der diese Eingliederung vornehmen konnte, mußte notwendig auch vergiften, was äußerlich dabei an Gutem für die Rechtfertigungslehre selbst herauskam, mußte auch verderblich hineinwirken in die sachliche Debatte.

II. Teil

Die Auseinandersetzung mit Luther und der Scholastik

1. Abschnitt

Grundlegende methodische Fragen

Für die Aufgabe, die das Tridentinische Konzil sich stellte, ist es bezeichnend, welche Lehren es zuerst auf die Tagesordnung setzte, als es neben der reformatio morum das Dogma zum Gegenstand seiner Beratungen machte. In dieser Auswahl drückt sich, besonders wenn man den Aufriß danebenhält, der den großen dogmatischen Werken der Scholastik zugrunde liegt, ein eigentümlicher Wertmaßstab aus.

In der IV. Session wurde Schrift und Tradition behandelt. So ist es in der Ordnung, wenn man an Festsetzungen über die Lehre herangeht, daß man sich am Anfang über Quellen und Grundlagen dieser Lehre klar wird. Auch die Hochscholastik war so verfahren, wenn sie selbständig, d. h. ohne Anlehnung an den Lombarden, ein System geben wollte und es damit auf allgemeinere Wirkung auch über die Kreise der Theologen vom Fach hinaus abgesehen hatte[1]).

1) Vgl. Bonaventura Breviloquium Prologus; V, 201 ff. Quaracchi.

An die zweite Stelle hatte man in der V. Session die Lehre von der Erbsünde gesetzt. Schon damit war man von dem Aufriß abgewichen, den man in den Dogmatiken der vergangenen Jahrhunderte vorfand. Dort stand allgemein als erstes Lehrstück nach dem über die heilige Schrift das Kapitel De Deo[1]). Erst wenn da der dreieinige Gott besprochen ist, findet der Scholastiker über den Schöpfungsgedanken den Weg zum Menschen und zu seiner Sünde[2]). So muß die Frage gestellt werden: Warum überspringt das Tridentinum die Lehre von Gott? Es zeigt sich, daß es ihm nicht darauf ankommt, ein vollständiges Lehrgebäude aufzurichten, wie es die Scholastik immer und immer wieder versuchte, sondern daß es unter einem praktisch-polemischen Gesichtspunkt das Dogma vornimmt: Nur was im Streit mit der Reformation wichtig erscheint, ist Gegenstand seines Interesses. Die Lehre über das Wesen Gottes im allgemeinen, über seine Eigenschaften, über seine Dreieinigkeit, über seine Schöpfertätigkeit ist von Luther — wenigstens bei oberflächlicher Betrachtung — nicht angegriffen. Daher hat auch das Konzil keine Veranlassung, sich mit ihr zu beschäftigen. Erst beim Menschen, und auch da nicht bei irgendwelchen psychologischen Problemen, sondern bei seinem Verhältnis zu Gott, wie es durch den Sündenfall bestimmt ist, d. h. bei dem Verständnis der Erbsündenlehre beginnt die Meinungsverschiedenheit; daher beginnt auch hier das Interesse des Tridentinums am Dogma.

Noch viel deutlicher tritt dieser — vorerst freilich völlig formale — Einfluß der Reformation auf die Fragestellungen des Konzils bei der Rechtfertigungslehre hervor. Denn hier wird das Konzil noch viel weiter von

1) Bonaventura Breviloquium Pars I; 210 ff. Quaracchi.
2) ebenda Pars II und III; 219 ff. Ebenso der Lombarde, seine Kommentatoren und die Summa theologica des Thomas.

dem abgedrängt, was es in der Scholastik vorfand. Diese kennt ein eigenes Lehrstück de iustificatione überhaupt nicht. Sie behandelt die Rechtfertigungslehre als ein Anhängsel entweder der Gnaden- oder der Sakramentslehre, und auch da nur ausnahmsweise — Thomas ist als der einzige zu nennen — im Zusammenhang[1]). Im allgemeinen sind Äußerungen über die Rechtfertigung an den verschiedensten Stellen des Systems verstreut, und dementsprechend muß sie sich auch jedesmal den betreffenden Gesichtspunkten ein- und unterordnen, die gerade den Abschnitt beherrschen, in dem sie erwähnt wird. — Damit zu brechen, sieht sich das Tridentinum durch Luther gezwungen. Ihm war ja gerade diese Frage: Wie werde ich, der Sünder, gerecht vor Gott? auf Grund seines vertieften Sündengefühls und eines seit Paulus unerhört ernst gefaßten Gottesgedankens zur Hauptfrage des eigenen Lebens geworden. Und dabei war er nicht nur zu anderen Einzelergebnissen gekommen, sondern hatte das gesamte scholastische System durchbrochen und die Rechtfertigungslehre auch in den Mittelpunkt seiner Theologie gestellt. Auf sie war alles andere bezogen[2]), und daher stand sie auch im Zentrum des Kampfes zwischen ihm und der katholischen Kirche.

---

1) Den scharfen Einschnitt, den F. Loofs (Leitfaden der Dogmengeschichte[4] S. 563; 668 bei Anm. 2) in diesem Punkt zwischen Thomas und der franziskanischen Scholastik macht, vermag ich nicht zu sehen. Auch Bonaventura z. B. redet von der Rechtfertigung nicht im Zusammenhang mit der Sakramentslehre, sondern im Kapitel De gratia (vgl. Breviloquium Pars V; 252 ff. Quaracchi). Daß der überwiegende Teil der Scholastiker sie bei der Taufe und bei der Buße behandelt, liegt daran, daß man sich meist dem Aufriß des Lombarden anschließt. Der Fortschritt, den das Tridentinum darstellt, ist — mit der im Text gemachten Einschränkung — gegenüber Thomas genau so groß wie gegenüber den anderen.

2) Glänzend durchgeführt ist das in den Schmalkaldischen Artikeln.

Dem mußte auch das Trienter Konzil Rechnung tragen, wenn es sich mit Luther auseinandersetzen wollte. Als der angegriffene Teil mußte es sich der Fragestellung des Gegners anbequemen. Das ist der Grund dafür, daß der dritte Abschnitt in der dogmatischen Arbeit und das Dekret der VI. Session unter der Überschrift: De iustificatione stehen.

Dieser Einfluß von außen her ist nun aber auch maßgebend für die ganze Art, wie man an das neue Sonderkapitel in Trient herangeht. Denn es waren da eine Fülle von Fragen zu besprechen, und es ist zu bedenken, daß man sich ihnen in dieser Abgrenzung und unter diesem obersten Gesichtspunkt zum erstenmal gegenüber sah. Wo würde man einsetzen, um den Stoff zu bezwingen?

Dafür Fingerzeige zu geben, war die Aufgabe der ersten Reihe von Sitzungen, zu denen die theologi minores, durch die Legaten aufgefordert, am 22. Juni 1546 zusammentraten. Allein auch sie ließ man nicht ohne alle Weisung, worauf es ankomme. Die Legaten stellten ihnen sechs Fragen und bezeichneten in ihnen diejenigen Stellen, bei denen man beginnen müsse, um des Stoffes so Herr zu werden, wie die geschichtliche Lage des Konzils es verlangte. — Diese articuli[1]) gehen aus von der Begriffsbestimmung der Rechtfertigung[2]). Dann fragen sie nach ihren Ursachen und erläutern den Sinn dieser Frage sofort dahin, es sollten die Tätigkeit Gottes und die des Menschen gegeneinander abgewogen werden[3]). An dritter Stelle erscheint das richtige Verständnis des Wortes „Rechtfertigung aus dem Glauben“ von Wichtigkeit[4]), eine Frage, die er-

1) C. T. V, 261, 28 ff.

2) Quid sit ipsa iustificatio quoad nomen et quoad rem, et quid intelligatur per „iustificari hominem“.

3) Quae sint causae iustificationis, hoc est quid efficiat Deus, quid requiratur ex parte hominis.

4) Quomodo intelligendum sit „iustificari hominem per fidem“.

gänzt wird durch die vierte nach der Rolle, die Werke und Sakramente dabei spielen[1]). Fünftens wird eine Beschreibung alles dessen verlangt, was zeitlich vor, bei oder nach dem eigentlichen Rechtfertigungsvorgang geschieht und doch mit ihm in innerem Zusammenhang steht[2]). Sechstens endlich sollen diejenigen Schriftstellen, Konzilsentscheidungen und Väteraussagen zusammengestellt werden, auf denen das Konzil bei seinen Arbeiten an einer Lehrentscheidung über die Rechtfertigung fußen kann[3]).

Schon bei einer oberflächlichen Betrachtung dieser 6 Artikel wird klar, daß ihre Auswahl und ihre Formulierung beherrscht sind von dem Gedanken einer Auseinandersetzung mit der Reformation. Hinter jedem der vier ersten steht ein Satz Luthers, in dem er von der Lehre, die bis dahin als katholisch gegolten hatte, abgewichen war. Die erste Frage beantworten heißt sich in der Streitfrage: Gerechtmachung oder Gerechtsprechung? entscheiden. Die zweite rollt das Problem auf: Freier oder geknechteter Wille, Mitwirkung des Menschen oder Alleinwirksamkeit Gottes? Die dritte und vierte endlich fassen den Gegensatz in der Form, in der er am häufigsten und auffälligsten in Erscheinung getreten war, bei dem Verhältnis von Glauben und Werken.

Einer besonderen Untersuchung bedürfen aber der zweite Teil des vierten und der fünfte Artikel. Um sie recht zu verstehen, muß man sich an den tiefstgreifenden Unterschied zwischen der Rechtfertigungslehre der Scholastik und derjenigen Luthers erinnern. Die Schola-

---

1) An et quomodo opera faciunt ad iustificationem ante et post, idem de sacramentis.

2) Declaretur, quid praecedat, quid concomitetur, quid sequatur ipsam iustificationem.

3) Quibus auctoritatibus scripturae aut sacrorum conciliorum aut sanctorum patrum sive traditionum apostolicarum ea, quae statuenda erunt, fulciantur.

stik macht überall, offenkundig da, wo sie die Rechtfertigung im Rahmen der Sakramentslehre, bei Taufe und Buße, behandelt, stillschweigend aber auch da, wo sie sie aus diesem Zusammenhang löst und sie an die Gnadenlehre anhängt, die Voraussetzung, daß Rechtfertigung und Sakramentsempfang zusammenfallen, daß es die erste losgelöst vom zweiten nicht gibt. Denn die Rechtfertigungsgnade ist ja eine habituale, eine gratia infusa, und ihre Eingießung findet nur im übernatürlich-magischen Akt des Sakraments statt. — Hier hatte Luther alles umgestoßen. Bei ihm, der die Rechtfertigung im Gewissen erlebt hatte, ist Gnade nicht eine geschaffene Qualität im Menschen, sondern die Gesinnung Gottes, sein Gnadenwille. Rechtfertigung ist da, wo sich der menschliche Wille dieses göttlichen Willens bewußt wird und sich ihm unterwirft. Diesen Willensentschluß wirkt Gott nicht durch ein magisches Handeln im Sakrament, sondern durch das helle, klare Wort, und auch das Sakrament ist Versicherung der göttlichen Gnade nur insofern, als es auch Wort ist und dem Wort in ihm geglaubt wird. — Damit ist die Rechtfertigung im Tiefsten aus ihrer Bindung an das Sakrament befreit und der einzelne direkt Gott gegenübergestellt, ohne daß die Gnadenmittel der Kirche noch die Mittlerrolle hätten. Auf diesen Angriff gegen den Kern der katholischen Lehre nimmt der 4. Artikel Bezug, wenn er fragt, ob und inwiefern die Sakramente zur Rechtfertigung beitrügen[1]).

In engem Zusammenhang damit steht ein Zweites: Luther konnte und mußte, weil er die Rechtfertigung bewußt erlebt hatte und sie nur da für gegeben ansah, wo ein Mensch dasselbe erlebte, sie — wenigstens von einer Seite her[2]) — betrachten und beschreiben als einen Vor-

1) Vgl. S. 89 Anm. 1.

2) Für den doppelten Standpunkt, von dem Luther aus die Rechtfertigung beschreibt und den er einmal beim Menschen,

gang im Bewußtsein des Menschen und alle die seelischen Voraussetzungen und Folgen zeigen, die dieser Vorgang hat. So hat er, wenn er von der Rechtfertigung redet, ein umfassendes und abgerundetes Bild einer klar gegliederten und innerlich-psychologisch notwendigen religiösen Entwicklung vor Augen. In diesem Rahmen werden alle Einzelfragen besprochen. — Das war, wie bereits oben angedeutet wurde, etwas Neues gegenüber der Scholastik. Sie ordnete den Stoff nach systematischen Gesichtspunkten. Das logische Denken zog aus Obersätzen Folgerungen; der Theologe wendete den vorher unter starkem philosophischen Einfluß entwickelten Gottesbegriff auf das Leben an und konstruierte eine Rechtfertigungslehre, in der die Folgerichtigkeit Triumphe feierte, in der es aber auf die Erlebbarkeit erst in zweiter Linie ankam[1]). An sie knüpfte sich ja auch schon aus sachlichen Gründen ein geringeres Interesse; denn das Entscheidende spielt sich ja nach katholischer Anschauung doch im Sakramint, in einem Vorgang ab, der von dem Betroffenen nur in sehr bescheidenem Umfang im Bewußtsein wahrgenommen wird. So will es wieder etwas bedeuten, wenn sich das Tridentinum von vornherein bereit zeigt, auch seinerseits die Rechtfertigung wie etwas zu Erlebendes in ihrem zeitlichen Ablauf darzustellen, und sich fragt, was der Rechtfertigung vorausgeht, was sie begleitet und was ihr folgt.

Die 6 Artikel der Legaten zeigen also, daß das Konzil an die Rechtfertigungslehre herangeht ausschließlich unter

---

dann aber bei Gott nimmt, brauche ich nur auf K. Holl „Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus“ 2. Aufl. Tübingen 1922. S. 10 ff. zu verweisen.

1) Duns ist hier weniger starr als Thomas. Mit seiner größeren Rücksichtnahme auf die Wirklichkeit, d. h. bezeichnenderweise für ihn die natürlichen Kräfte des Menschen, hängt zum guten Teil seine laxere Gnaden- und Rechtfertigungslehre zusammen.

dem Gedanken, sich mit Luther auseinanderzusetzen, und daß es zu diesem Zweck nur den Punkten sein Interesse zuwendet, an denen der Gegensatz Luthers zum alten Glauben am handgreiflichsten in Erscheinung getreten war, ja daß es sogar gewillt ist, sich dem lutherischen Aufbau der Lehre anzupassen.

Es fragt sich jedoch, ob das letzte möglich sei, wenn man die Einzelfragen weiter wie bisher im Luther entgegengesetzten Sinne beantwortet. Eine besondere Rolle spielt da die Bedeutung des Sakraments. Es ist schon oben darauf hingewiesen, in wie enger Beziehung sie zur Erlebbarkeit der Rechtfertigung steht. Hält man den katholischen Grundsatz fest, daß die Rechtfertigungsgnade eine gratia infusa ist und nur durch das Sakrament dem Menschen verliehen werden kann, dann kommt man mit der Darstellung eines wirklichen Rechtfertigungserlebnisses in Schwierigkeiten.

In diese Lage sieht sich das Konzil sehr bald versetzt. Denn daß seine Mehrheit — so sei es zuerst einmal mit aller Vorsicht ausgedrückt — nicht gesonnen ist, in der grundlegenden Frage Luther zu folgen, das steht von vornherein fest. Dann aber, d. h. wenn man die innere Bindung der Rechtfertigung an das Sakrament nicht aufgibt, steht man vor der Entscheidung, welches der beiden Sakramente, die in Betracht kommen, man in den Mittelpunkt stellen will, die Taufe oder die Buße. Wählt man die Taufe, wie es am nächsten liegt, so hat man es mit Kindern zu tun und kann alle die Bewußtseinsvorgänge: Sündengefühl, Glaube usw., auf die es in der Auseinandersetzung mit Luther ankommt, nicht besprechen, weil sie bei Kindern nicht vorhanden sind. Wählt man die Buße, so kommt man mit katholischen Grundsätzen in Konflikt. Denn durch die Buße wird ja nur die Taufgnade, aus der der Mensch durch eine Todsünde herausgefallen ist, wiederhergestellt. Wie soll man dann, wenn man die Buße

beschreibt, der grundlegenden Bedeutung der Taufe gerecht werden? Zudem ist man im Katholizismus von jeher genötigt, den Fall, daß die Buße notwendig wird, theoretisch[1]) für eine Ausnahme zu erklären. Denn wenn in der Taufe die gratia habitualis verliehen wird, so ist damit auch an sich ein Leben ohne Todsünde möglich, ja zur Norm gemacht. Aus diesen Gründen kann man die Rechtfertigung nicht im Zusammenhang mit dem Bußsakrament beschreiben.

Aus dieser Schwierigkeit finden die Legaten, vielleicht gestützt auf ein paar Bemerkungen, die in den ersten Besprechungen der theologi minores fallen[2]), einen eigenartigen Ausweg. Als am 30. Juni zum erstenmal die Generalkongregation zu sachlicher Arbeit zusammentritt, bringen sie eine Vorlage heraus, die auch diesen Beratungen feste Wege weisen soll. Sie trägt die Überschrift: „Die Rechtfertigung der Erwachsenen“[3]). Dadurch zeigt sie, daß sie an einer Behandlung der Rechtfertigung als eines Erlebnisses des

---

1) Praktisch steht das Gegenteil ja schon seit den Beschlüssen des IV. Laterankonzils fest, die jeden Gläubigen verpflichten, einmal im Jahr die Beichte abzulegen.

2) Über diese ersten Sitzungen der theologi minores sind unsere Quellen leider sehr dürftig. Die sehr ausführlichen Reden sind vom Konzilssekretär Massarelli jedesmal in ein paar Worte zusammengedrängt und so in die Akten aufgenommen. Vieles in diesen kurzen Auszügen ist unverständlich, vieles in seiner Deutung unsicher. Darüber hinaus sind uns nur die Originalvoten des Jesuiten Alphons Salmeron (C. T. V, 265 ff.) und des Franziskanerkonventualen Antonius Frexius von Pinarolo (ebenda 275 ff.) erhalten. In den Ausführungen des letzteren ist der nachher von den Legaten eingeschlagene Weg wenigstens als möglich angedeutet, wenn auch Antonius selbst die Rechtfertigung im Zusammenhang mit dem Bußsakrament beschreibt. a. a. O. 276, 31 ff.: Hic est processus iustificationis, quo quis, qui primam gratiam amisit, iustificatur. Si vero fiat sermo de adulto infideli iustificando, dico quod . . .

3) C. T. V, 281, 15 f.

bewußten Menschen festgehalten wissen will. Weiter schreibt sie vor, es darzustellen in drei Abschnitten. Den ersten bestimmt sie mit den Worten: Primus status est, quando quis ex infideli fit fidelis, hoc est accedit tunc primum ad fidem[1]). An dieser Art von Menschen soll der ganze Ablauf der Rechtfertigung dargestellt und sollen alle die Fragen besprochen werden, die die Artikel vom 22. Juni den theologi minores vorgelegt hatten[2]).

Damit ist Anweisung gegeben, die Rechtfertigung darzustellen an einem erdachten Fall, der nur ganz ausnahmsweise einmal praktische Bedeutung bekommen kann, an dem Fall, daß ein Ungläubiger im erwachsenen Alter zum Christentum übertritt. Freilich wird das der eben dargestellten Schwierigkeit gerecht: Bei ihm kann man als bei einem Erwachsenen von Reue, Glaube, Werken reden, also von all den Fragen, die im Streit mit Luther so viel Bedeutung gewonnen hatten, und doch bleibt das alles unlösbar verknüpft mit dem Sakrament der Taufe, das so die entscheidende Bedeutung behält, die ihm in der katholischen Rechtfertigungslehre zukommt. Allein diese Lösung ist um einen teuren Preis erkauft. Die Dinge, von denen Luther unter einem inneren Zwange hatte reden müssen, weil sie ihm in heißem Ringen mit Gott als die Lösung der einen großen Frage seines eigenen und des menschlichen Lebens überhaupt geoffenbart worden waren, sollen hier in kühlem, akademischem Ton an einem erdichteten Subjekt, gleichsam am Phantom besprochen werden. Erlebt worden sind sie so von keinem derer, die hier

1) C. T. V, 281, 17 f.

2) ebenda 18 ff.: Et in hoc statu examinandus est totus progressus iustificationis: Quomodo ei merita Christi salvatoris nostri applicentur? Quid faciat Deus? Quid requiratur ex parte hominis? An et quomodo opera faciant ad hanc iustificationem? Quid sit ipsa iustificatio et quomodo intelligendum sit, hominem iustificari per fidem? Et si qua alia ad hanc rem pertinent.

darüber sprechen, und erlebbar sind sie so für keinen von denen, für die das Dekret geschrieben wird. So schickt sich trotz eines scheinbaren Eingehens auf Luthers Behandlung der Rechtfertigung als einer grundlegenden Erfahrung des praktischen Christenlebens doch der Geist der Scholastik an, vom Konzil Besitz zu ergreifen. Den Notwendigkeiten der katholischen Theologie soll das Leben geopfert werden.

Ehe wir verfolgen können, ob das Konzil sich dem fügte, müssen wir noch den Aufriß vollständig wiedergeben, den die Proposita der Legaten den Verhandlungen zugrunde legen wollen.

Ein zweiter status iustificationis ist gegeben, wenn der einmal Gerechtfertigte die in der Taufe empfangene Gerechtigkeit bewahrt und in ihr fortschreitet bis zur Erlangung des ewigen Lebens. Hier — das klingt durch die Worte der Vorlage durch — sollen die zwischen Luther und dem Katholizismus strittigen Fragen besprochen werden, ob der Gerechtfertigte das göttliche Gebot erfüllen kann und wie sich Rechtfertigung und Erlangung des ewigen Lebens zueinander verhalten[1]).

Ein drittes Mal endlich findet eine Rechtfertigung statt im Bußsakrament, wenn in dem Todsünder die verlorene Taufgnade wiederhergestellt wird. Hier sind dann nur noch die Übereinstimmungen und Abweichungen dem primus status gegenüber festzustellen[2]).

---

1) C. T. V, 281, 23 ff.: Secundus status est, quomodo iam iustificatus possit et debeat acceptam iustificationem conservare et in illa fideliter laborans proficere, et quomodo renatus in spem gloriae filiorum Dei tandem ipsam gloriam consequatur.

2) ebenda 26 ff.: Tertius status est, si quis post iustificationem exciderit, quomodo resurgere habeat, ut iterum iustificetur et ei merita Christi iterum applicentur; et in quo haec iustificatio a prima differat et in quo conveniat.

Dieser Aufriß und damit auch die Fiktion, mit der er an der entscheidenden Stelle arbeitet, wird in der Sitzung vom 30. Juni, die sich grundsätzlich über ihn zu äußern hat, fast widerspruchslos angenommen[1]). Als einziger erklärt sich Ambrosius Pelargus, der Prokurator des Erzbischofs von Trier, mit ihm nicht einverstanden. Er beantragt, den ersten und dritten status zusammenzulegen und — wenn wir die kurze Bemerkung der Akten richtig deuten — die Rechtfertigung nicht in Verbindung mit dem Empfang der Taufe, sondern dem des Bußsakraments darzustellen[2]). Hätte man dem stattgegeben, so hätte die ganze Arbeit größere Wirklichkeitsbedeutung gewonnen. Aber seine Stimme verklingt ungehört, und so wickelt sich die erste allgemeine Aussprache im Schema der drei status ab. Auch der erste Dekretentwurf führt es reinlich durch[3]).

Ein zweiter Versuch, es zu erweichen, geht vom Augustinergeneral aus. Er will dem Dekret wenigstens dadurch größeren praktischen Wert verleihen, daß gleich von vornherein der sündige Christ, eine Größe der Wirklichkeit, n e b e n dem erwachsenen Ungläubigen als Subjekt des Rechtfertigungserlebnisses erscheint. Als er im August einen eigenen Dekretentwurf vorlegt, trägt sein canon 1 die Überschrift: „Die Werke der Ungläubigen und der gläubi-

---

1) C. T. V, 282 ff.

2) ebenda 283, 51 f.: Procurator Trevirensis cuperet fieri duo status, ut primus et ultimus sit unus, ordine turbato. — Die Richtigkeit dieser Notiz auf Grund der anders lautenden Angabe Severolis (C. T. I, 84, 26 ff.) anzuzweifeln (vgl. Ehses C. T. V, 283 Anm. 4), liegt kein Grund vor. Beide, die Akten und Severoli, werden jeder einen anderen Teil der Rede des Pelargus festgehalten haben.

3) C. T. V, 385, 6 ff.: ... de modo, quo infidelis primum iustificatur, deinde quo pacto inter fideles iustus in iustitia crescit, denique qua ratione lapsus reparatur, seorsum canones statuit et decernit. — 1. status = canones 4—12; 2. status = canones 13—17; 3. status = canones 18—21.

gen Sünder“[1]). In den folgenden Ausführungen tritt allerdings diese Zusammenlegung von erstem und drittem status nicht mehr hervor[2]). Immerhin ist aber ein Ansatz gemacht, die grundlegenden Ausführungen über Buße und Gnade, Werke und Glauben, freien Willen und Wirksamkeit Gottes aus ihrer Beschränkung auf die bloße Theorie zu befreien.

Aber schon in der Überarbeitung Cervinos, die am 23. September der Generalkongregation vorgelegt wird, sind die Spuren dieses Bestrebens wieder getilgt. Hier ist im 6. Kapitel wie früher nur von der Rechtfertigung des Erwachsenen die Rede, der zum erstenmal von Gott zum Glauben berufen wird, und sie ist ausschließlich mit dem Sakrament der Taufe verbunden. — Das bleibt dann in allen folgenden Entwürfen stehen, und auch das Dekret selbst stellt die Rechtfertigung am erwachsenen Täufling dar[3]).

Mit einer zweiten Änderung, die Seripando im Aufriß des Julientwurfs anbringt, hat er größeres Glück. Hatte dieser noch ausdrücklich die canones getreu nach den drei

---

1) C. T. V, 823, 24. — In der zweiten Form des Entwurfs ist diese Überschrift zwar gefallen. Aber in cap. 5 (C. T. V, 828, 38 f.) heißt es immer noch: Ad ea (bona opera) tamen cohortandi et impellendi sunt tam infideles quam peccatores fideles . . . .

2) Es ist z. B. in can. 2 nur die Rede von der poenitentia, quam ante baptismumi homines agunt (C. T. V, 824, 22 f.).

3) cap. 4—8. Vgl. besonders in cap. 4 (C. T. V, 792, 35 f.): . . . quae quidem translatio post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest. — In cap. 5 (ebenda 39): De necessitate praeparationis ad iustificationem in adultis, et unde sit. — In cap. 7 (ebenda 793, 28 ff.): Huius iustificationis causae sunt: . . . . instrumentalis item sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli umquam contigit iustificatio.

status der Proposita gegliedert[1]), so stellt Seripando im 5. Kapitel seiner ersten Arbeit in Aussicht, zu handeln über „Anfang, Fortgang, Bewahrung, Wachstum, Wiedererlangung und Vollendung der Rechtfertigung“[2]). Damit ist die strenge, abstrakte Dreigliederung durchbrochen, nach der z. B. die Erlangung des ewigen Lebens vor dem Bußsakrament besprochen werden mußte[3]), und aufgelöst in die Beschreibung eines fortlaufenden Vorgangs, wie er sich in einer, wenn auch nur erdachten Wirklichkeit von der Taufe eines Menschen bis zu seinem Tode abspielen könnte. Jetzt ist der canon über „den Verlust der Gnade und der Gerechtigkeit durch die Sünde“ in den Abschnitt, der früher secundus status hieß, hineingearbeitet und vor den canon über „die Verdienste der Gerechten und die Krone der Gerechtigkeit“ gerückt[4]). Das bedeutet in der Anordnung der Gedanken einen kleinen Schritt zum Natürlichen und Wirklichen hin. Er wird festgehalten durch alle Entwürfe und kennzeichnet auch noch das Dekret[5]).

Wir sind damit an das Ende dessen gekommen, was in diesem Abschnitt Gegenstand unserer Untersuchung war. Wir sahen, daß das Konzil allein die Auseinandersetzung mit Luther als seine Aufgabe betrachtet und daß es dementsprechend seine Fragen stellt, die durchaus zusammenfallen mit denjenigen Sätzen, in denen Luthers Widerspruch gegen den alten Glauben am handgreiflichsten hervorgetreten war. Um sie besprechen zu können, müssen die ganzen Beratungen sich wenigstens äußerlich auf denselben grundsätzlichen Standpunkt stellen, von dem Luther

1) Vgl. S. 96 Anm. 3. 2) C. T. V, 823, 19 ff.

3) canon 15. C. T. V, 389, 16 ff. und canon 18 ff. ebenda 390, 22 ff.

4) canon 6 und 7. C. T. V, 827, 6 ff.

5) cap. 14: De lapsis et eorum reparatione. cap. 15: Quolibet peccato mortali amitti gratiam, sed non fidem. cap. 16: De fructu iustificationis, hoc est, de merito bonorum operum, deque ipsius meriti ratione. C. T. V, 796 f.

die Dinge sah, müssen wenigstens äußerlich die Rechtfertigung darstellen als ein Erlebnis und eines solchen Erlebnisses natürlichen, psychologischen Verlauf zugrunde legen. Allein der Gegensatz, in dem der Kerngedanke der katholischen Rechtfertigungslehre, die Lehre von der im Sakrament verliehenen habitualen Gnade, zu diesem Bestreben steht, macht es unmöglich, auch innerlich den Erlebnis-Aufriß durchzuführen und zwingt zur Konstruktion eines erdachten Falls.

Diese Feststellungen sind sachlich nicht ohne Bedeutung. Beleuchten sie doch von vornherein die eigentümliche Stellung des Konzils zu Luther, das sich eines gewissen formalen Einflusses nicht erwehren kann, aber von Anfang an entschlossen ist, das katholische Dogma festzuhalten.

Zugleich aber muß sich nach den bisher herausgestellten Ergebnissen auch die nun folgende Untersuchung der Einzelfragen richten. Es ist jetzt in dem äußeren Aufriß, in dem das Konzil die Rechtfertigung darstellt, der Ort leicht zu finden, an den jede dieser Einzelfragen gehört. Falsch wäre es aber, wenn sich die Darstellung derselben Anordnung unterwerfen wollte, in der das Konzil den Stoff behandelt. Denn in ihr kommt der systematische Kerngedanke der katholischen Rechtfertigungslehre, die ganz bestimmte, von vornherein feststehende Anschauung des Konzils über das Wesen der Rechtfertigung nicht zu ihrem vollen Recht. Darum wird es richtig sein, zuerst zu behandeln, wie sich diese Anschauung in den Beratungen ausprägt und entwickelt.

Damit ist in den Mittelpunkt des Rechtfertigungserlebnisses hineingegriffen. Nachzuholen ist die Betrachtung derjenigen Fragen, die in der Vorbereitung auf die Rechtfertigung ihren Ort haben. Drittens endlich sind die Probleme ins Auge zu fassen, die sich aus dem Stande des schon Gerechtfertigten ergeben. Eine genauere

Einteilung, eine gesonderte Besprechung einzelner Fragen innerhalb dieser drei großen Kreise ist im allgemeinen nicht angängig, da dort alles aufs engste miteinander zusammenhängt und auch in den Verhandlungen des Konzils jedesmal unter denselben Gesetzen steht. Nur in denjenigen Abschnitten der Verhandlungen, mit denen sich der dritte Teil zu beschäftigen hat, heben sich deutlich zwei Fragen getrennt nebeneinander ab, die der Heilsgewißheit und die der doppelten Gerechtigkeit. Sie sollen auch hier jede für sich behandelt werden.

2. Abschnitt

Das Wesen der Rechtfertigung

1

Eine grundsätzliche Besprechung über das Wesen der Rechtfertigung entsteht aus dem ersten der von den Legaten aufgestellten sechs Artikel: „Was ist die Rechtfertigung selbst nach Namen und Sache, und was versteht man darunter, wenn man sagt, der Mensch werde gerechtfertigt?“[1]) Allgemein betrachtet man unter den theologi minores wie unter den Vätern diese Frage als die Aufforderung, zu der Auffassung der Reformation Stellung zu nehmen, die in der Rechtfertigung wesentlich Sündenvergebung sieht.

Am vollständigsten und klarsten ist — soweit unsere Quellen reichen — die Auseinandersetzung mit diesem Gedanken durch Alfons Salmeron geführt, einen der drei in Trient anwesenden ersten Genossen des Ignatius von Loyola[2]). — Nach gut scholastischer Methode beginnt er mit einer Definition von Begriffen, vom Weitesten

1) S. oben S. 88 Anm. 2.

2) Die anderen beiden sind Jacobus Laynez und Claudius le Jay, der Prokurator von Augsburg. — Sie heißen auf dem Tridentinum noch nicht Societatis Jesu, sondern meist Patres reformati.

ausgehend, durch Spaltung und Ausscheidung zum Thema hinführend. Gleich von vornherein wird das Wort Rechtfertigung im allgemeinsten Sinn verstanden als Erlangung einer Gerechtigkeit, gerechtfertigt werden als gerecht werden[1]). Doch was heißt Gerechtigkeit? Sie wird definiert als genaue Übereinstimmung eines Dings mit seiner Regel. Das wird auf den Menschen angewendet und die Norm, unter der er steht, zerlegt in eine menschliche und eine göttliche. Die erste scheidet aus als nicht genügend für die Kinder Gottes. Die göttliche wiederum ist doppelt offenbart, im mosaischen Gesetz und im neuen Gesetz Christi. Nur das zweite und die Gerechtigkeit vor ihm kommt in Betracht. Es erfüllen heißt „gerecht sein" in dem Sinne, um den es sich hier handelt[2]).

Dieses Ziel ist dem Menschen nicht schlechterdings unerreichbar. Gottes Weisheit hat seine Forderung in den Grenzen gehalten, die die Rücksicht auf die Erdgebundenheit dessen erforderte, dem er sie auferlegte. Doch übersteigt sie die Kräfte der Natur, auch wenn diese nicht an der Erbsünde erkrankt wäre. Somit bedarf es, um die Gerechtigkeit zu erlangen, der Hilfe Gottes. Er schenkt diese Gerechtigkeit, indem er sie eingießt. Dadurch werden die Sünden getilgt und wird eine Hilfe dargeboten, die in den Stand setzt, dem Gesetz Gottes Genüge zu tun[3]). Und

---

1) C. T. V, 265, 12 f.: Vox iustificationis sonat iustitiae assecutionem seu acquisitionem, per quam quis iustus fit et evadit.

2) ebenda 14—34.

3) ebenda 34 ff.: Haec ergo regula infantiae hominis viatoris et imbecillitati iuxta divinam sapientiam ita est attemperata, ut non sit ei impossibilis. Haec autem quia exigit a nobis fidem, spem, amorem . . . et quia sunt opera non solum supra naturam nostram infectam peccato iniustitiae, ob Adae et propria et personalia peccata, sed etiam supra naturam sanam, in qua haec nec habemus nec mereri possumus, nisi Deus opem ferat creaturae suae: ideo opus ut haec iustitia nobis a Domino infundatur, qua non solum tollitur peccatum, sed etiam iuvamur, ut possimus legi Dei satisfacere.

wie jede nach außen hervortretende Eigenschaft und jede ihrer Betätigungen — so lehrt es Aristoteles in seiner Lehre von der ἕξις — auf eine innere Zuständlichkeit zurückgeht, die in natürlichen Dingen sich aus ständiger Übung entwickelt, so heißt gerecht werden, gerechtfertigt werden: einen habitus iustitiae erhalten[1]).

Damit ist der alte scholastische Gedankengang streng wiedergegeben. Das Christentum ist Gesetzesreligion; nur in der Beziehung auf das Gesetz Christi, das erfüllt werden muß wie das Gesetz Moses von den Israeliten, hat die Rechtfertigung ihren Sinn. Sie besteht in der übernatürlichen Setzung einer neuen inneren, halb und halb — darauf führt das Wort „eingießen" — stofflich gedachten Zuständlichkeit. Aus ihr fließen wie aus einer ständigen Gewohnheit die einzelnen Akte der Gesetzeserfüllung. Daneben — in einem später zu besprechenden Zusammenhang mit der Eingießung einer habitualen Gerechtigkeit — ist mit der Rechtfertigung Sündenvergebung verbunden. Nimmt man dann noch hinzu, was Salmeron etwas später über den Inhalt der Rechtfertigung ausführt, wo er neben Vergebung, Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur, der Kraft zur Gesetzeserfüllung als viertes das Recht auf die Herrlichkeit nennt[2]), so hat man den katholischen Aufriß vollständig: die Erfüllung des Gesetzes bzw. die eingegossene Gerechtigkeit, in der jene habituell gegeben ist, ist nicht Selbstzweck, sondern ist der Weg zur Seligkeit, auf die sie durch den Lohngedanken bezogen ist. Damit ist dem Glücksstreben, das neben dem gesetzlichen Zug die Auffassung der Rechtfertigung als einer realen Gerechtmachung bestimmt, auch hier ein Platz an entscheidender Stelle angewiesen.

---

1) C. T. V, 266, 3 f.: Iustificari ergo quoad nomen est recipere donum iustitiae seu habitum, quo ex iniusto evadimus iusti, sicut per habitum sapientiae sapiens, per habitum artis artifex.
2) ebenda 29 ff.

Diesem Gedankengefüge gibt nun Salmeron die Spitze gegen die Reformation. Er führt Melanchthon an und gibt dessen Lehre richtig wieder: Gerechtfertigt werden heißt für gerecht erachtet werden. Gerecht sein relative heißt angenehm sein vor Gott, und Gott nimmt uns an, auch wenn wir nicht absolute vor seinem Gesetz[1]) gerecht sind. — Dagegen kämpft der Jesuit mit folgenden Gründen: Einmal schaffe diese Lehre eine böse Begriffsverwirrung; denn dann sei der Gerechte eigentlich ungerecht[2]). Zweitens wird an Ps. 31 (Vulg.) und Joh. 1, 47 nachgewiesen, daß Gott nur dann die Sünde nicht anrechnet und den Menschen für „gerecht" erklärt, wenn im Herzen dessen, um den es sich handelt, kein Falsch ist[3]). Drittens aber sage die Schrift von vielen Menschen aus, sie seien gerecht, nicht nur, sie würden dafür gehalten[4]).

Diese Sätze Salmerons sind in ganz weitem Umfang bezeichnend für die Art, wie sich das Konzil mit Luther auseinandersetzt. In einer Beziehung hebt sich der Redner sogar noch vorteilhaft aus der Menge heraus: Er ist einer der wenigen Konzilsteilnehmer, bei dem man auf den Gedanken kommen könnte, er habe wirklich selber in die Schriften der Reformatoren einen Blick getan. Bestimmt nachweisen läßt es sich auch für ihn nicht. Denn die Ausführungen Melanchthons sind nicht wörtlich, sondern nur dem Sinn nach wiedergegeben. Immerhin aber gibt er eine

1) C. T. V, 266, 8 ff.: Et hinc patet error Melanthonis, qui in prologo super epistulam ad Romanos ait: „Iustificari proprie est iustum reputari, quia iustus significat relative acceptum Deo. Et sic iustitiam in Pauli disputationibus non esse qua iusti sumus, sed relative qua iusti habemur etiam non existentes, quia accepti sumus Deo propter fidem, id est fiduciam divinae misericordiae."

2) ebenda 12 ff.: Vult enim, quod iustus significet iniustum et hoc proprie; sed quis haec patienter ferat contra rationem grammatices?

3) ebenda 15 ff.

4) ebenda 21 ff.

seiner Schriften mit Namen an, ja, er nennt sogar — in anderem Zusammenhange[1]) — einmal den Galaterkommentar Luthers und bringt daraus eine eigenartige Formulierung, die wirklich drin steht[2]). Sonst kennt man Luther und die Reformatoren in Trient nur vom Hörensagen, aus der Bulle Exsurge Domine und aus den Gutachten der Sorbonne von 1521 und der Löwener Fakultät von 1544[3]).

---

1) C. T. V, 269, 18 ff.: Secundo advertendum est, quod Martinus in epistolam ad Galatas saepe asserit, et Melanthon et ceteri, quod fides ante adventum caritatis iustificat, ita quod fides sit formaliter ipsa iustitia.

2) Vgl. W. A. 40 I, 229, 2 f.: Sic (fides) formalis mea iustitia est, non est charitas quae informat fidem, sed fiducia cordis mei in rem quam non videt, et tamen habet Christum praesentem. — Freilich: Melanthon et ceteri haben das nie gesagt.

3) Interessant ist die Vorrede, die der Franziskanerobservant Alfons de Castro in einer späteren Auflage seines 1534 zuerst erschienenen Werkes „Adversus haereses" zu demjenigen Teil schreibt, in dem er über die certitudo gratiae handelt, und die Ehses C. T. V, 589 Anm. 1 auszugsweise abdruckt. Aus ihr geht hervor, daß de Castro im Jahre 1534 gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigungsgewißheit geschrieben hat, ohne etwas anderes vor Augen gehabt zu haben als die Pariser Zensur. Jetzt, 1556, hat inzwischen das Trienter Konzil stattgefunden. Dort, so erzählt er, habe er die Bücher Luthers et aliorum omnium sectatorum gelesen. Denn der kaiserliche Gesandte, Diego de Mendoza, habe eine reichhaltige Sammlung dieser Bücher — de Castro spricht sogar von omnes Lutheranorum libri — aus seiner Bibliothek den Konzilsteilnehmern zur Verfügung gestellt. Danach muß nun de Castro selber feststellen, daß er in der ersten Auflage bezüglich der Rechtfertigungsgewißheit non plene Kenntnis davon gehabt habe, cui fundamento innixus erat Lutherus et a quibus principiis hanc suam assertionem deduxerat, neque in quem finem illam docebat. Daß noch andere außer ihm, ja daß er selbst zur Zeit der Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre „schon" die durch Mendoza gewährte Gelegenheit zu benutzen für nötig befunden hätten, läßt sich aus ihren Auslassungen nicht feststellen.

Schon darin aber, daß er in der Frage nach dem Wesen der Rechtfertigung gegen die melanchthonische Form der reformatorischen Lehre streitet, ist er typisch. Er und alle anderen wissen nichts von dem großen Gedanken, in dem für Luther Gerechtsprechung und Gerechtmachung zusammenfallen[1]). Ihnen ist die Rechtfertigungslehre der Reformation nur in der Ausprägung bekannt, die ihr Melanchthon gegeben hat, die die Gerechtmachung von der Rechtfertigung trennt und sie als sanctificatio selbständig macht. Das ist allerdings sehr begreiflich bei der großen Rolle, die Melanchthon auch im Protestantismus damals und später gespielt hat. Auch in der evangelischen Theologie war ja die echte lutherische Form lange Zeit hindurch vergessen. Außerdem trägt es für das Verhältnis zur katholischen Rechtfertigungslehre nichts aus, ob man sich an Luther oder an Melanchthon hält; der Unterschied: hie Sündenvergebung — dort neben Sündenvergebung in erster Linie Gerechtmachung bleibt gleich groß, und Salmeron und alle anderen sind im Recht, wenn sie den Gegensatz auf diese Formel bringen.

Die Gründe endlich, mit denen Salmeron arbeitet — er ist auch hier wieder nur ein Beispiel — sind dürftig. Ein Versuch, die Anschauung des Gegners durchzudenken, wird nicht unternommen. Man hält sich an die Oberfläche, weiß nur das Nächstliegende einzuwenden und arbeitet dabei — das ist das Schlimmste — mit der Grammatik oder dem toten Bibelwort. Die religiösen Kräfte, die hinter den Lehrsätzen der Reformation stehen, finden keinen ebenbürtigen Gegner, und deswegen bewegt sich die Auseinandersetzung fast durchweg in einer nur bescheidenen Höhenlage.

Während Salmeron den Gegensatz, in dem er sich Luther gegenüber befindet, unter den Worten: Gerecht-

1) Vgl. K. Holl an der S. 90 Anm. 2 zitierten Stelle. Dazu Gesammelte Aufsätze Bd. 1. Luther. 2. und 3. Aufl. Tübingen 1923. S. 127 ff.

sprechung — Gerechtmachung begreift, fassen die Bischöfe Musso von Bitonto[1]) und Beccadelli von Syrakus[2]) von einer anderen Seite her dieselbe Sache. Wiederum mit der Spitze gegen die melanchthonische Gestalt der Lehre führen sie aus, die Gerechtigkeit, die in der Rechtfertigung verliehen werde, sei nicht die Gerechtigkeit Christi, die dem Menschen gleichsam nur im Gedanken Gottes übertragen, nur angerechnet werde. Vielmehr komme, freilich auf Grund der Erlösungstat Christi, auf dem Wege über die Sakramente eine eigene, wirkliche Gerechtigkeit in den Menschen hinein, die ihm inhäriert.

Damit sind die Grundlage, von der aus das Konzil die Auseinandersetzung mit Luther über das Wesen der Rechtfertigung vollzieht, ebenso wie die Gedanken, mit denen es dabei arbeitet, und die Formulierungen, zu denen es kommt, in vollem Umfang umschrieben. Mit einer erstaunlichen Einmütigkeit gehen auch alle anderen dieselben Wege wie Salmeron, Musso und Beccadelli[3]). Und gerade

---

1) C. T. V, 317, 33 ff.: Nos non iustificamur iustitia Christi nobis imputata, sed nostra propria etiam iustitia, cum unusquisque per passionem Christi iustitiam propriam acquirimus.

2) ebenda 321, 5 ff.: . . . gratis iustificatur a Deo, non per imputatam sibi iustitiam Christi, sed per gratiam inhaerentem, quae sibi donatur, infunditur et fit propria, ita ut illa iustus efficiatur.

3) Es sei hier einmal das gesamte Material aus der Generaldebatte vor dem Erscheinen des ersten Dekretentwurfs vorgelegt, um wenigstens einmal ein solches Urteil, wie das im Text gefällte, quellenmäßig zu unterbauen. Das muß und kann sonst in der Regel unterbleiben.

Theologen: Von ihnen werden nur diejenigen angeführt, für die sich eine eindeutige Stellungnahme aus den oben — S. 93 Anm. 2 — charakterisierten Quellen belegen läßt:

Ricardus Cenomanus O. Min. C. T. V, 262, 28.
Gregorius Patavinus O. Er. S. Aug. ebenda 35 f.
Gregorius de Senis O. P. ebenda 263, 9 ff.

das zeigt, wie wenig man die Fragen, die die Reformation aufgegeben hat, selbständig durchgedacht hat. Das hätte individuell verschieden ausfallen müssen. Anstatt dessen zieht man sich eigentlich völlig unerschüttert auf die Scholastik zurück und findet sich dort natürlich zusammen.

Nur ein einziger Theologe steht abseits: der Servit Lorenzo Mazocchi. Soweit die eine kurze Bemerkung schließen läßt, durch die eine Kunde von seiner abweichenden Meinung auf uns gekommen ist, hat er den Schritt vom Lombarden zur Hochscholastik in einem Punkt nicht mitgemacht. Erst hier nämlich war die Rechtfertigungsgnade eindeutig als gratia creata, als ein im Menschen selbst wohnender habitus gefaßt worden[1]). Mazocchi dagegen

---

Joannes Mailleti O. M. ebenda 22 f.
Franciscus Herrera cler. saec. ebenda 27 f.
Aurelius de Rocca contrata O. Er. S. Aug. ebenda 264, 2 f.
Vincentius de Leone O. Carm. ebenda 43 f. 265, 5 f.
Hieronymus ab Oleastro O. P. ebenda 272, 41.
Franciscus Panormitanus O. M. C. ebenda 273, 11 ff.
Joannes de Utino O. P. ebenda 33 f.
Baptista Castillioneus O. M. O. ebenda 274, 2 f.
Antonius Marinarius O. Carm. ebenda 31 f.
Andreas de Vega O. M. O. ebenda 275, 9 ff.
Antonius Frexius O. M. C. ebenda 29 f. 277, 52 ff.

Väter:
Vigerio von Sinigaglia C. T. V, 292, 31 ff.
Fonseca von Castellamare ebenda 299, 8.
Cortesi von Vaison ebenda 301, 41 ff.
Bertano von Fano ebenda 309, 32 ff.
Salazar von Lanciano ebenda 316, 32 ff.
Simonetti von Pesaro ebenda 318, 22 f.
Durante von Termoli ebenda 319, 11 ff.
Jacomello von Belcastro ebenda 321, 18.
Alaba von Astorga ebenda 322, 1.
Claudius Jajus, Prokurator von Augsburg, ebenda 330, 9 ff.
Ambrosius Pelargus, Prokurator von Trier, ebenda 331, 31 ff.

1) R. Seeberg, „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ III. 2. Aufl. Leipzig 1913. S. 403.

versteht unter Gnade nur einen Beistand des heiligen Geistes. Aber damit bleibt er allein und findet überall schroffste Ablehnung [1]).

Von ihm abgesehen also ist man in der Abwehr der lutherischen Auffassung vom Wesen der Rechtfertigung wie über das, was man ihr entgegenzustellen hat, völlig einig: Es handelt sich nicht um Gerechtsprechung, sondern um Gerechtmachung, nicht nur um Sündenvergebung, sondern vor allem um Gnadeneingießung, nicht um Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern um eigene, inhärierende Gerechtigkeit.

2

Allein wenn man hinter diese gemeinsame Front blickt, die dem äußeren Feind zugekehrt ist, sieht man die Einigkeit schwinden. Denn sobald die Theologen und Väter denjenigen Fragen nachgehen, die die katholische Anschauung kraft ihrer eigenen Logik aufgibt, gehen sie auseinander. Es macht sich geltend, daß die Scholastik, aus der sie schöpfen, keine eindeutige Größe ist.

Die erste dieser Fragen, die, obwohl ohne Bedeutung für die Auseinandersetzung mit der Reformation, vom Tri-

---

1) C. T. V, 278, 15: Frater Laurentius Servorum dixit contra fere sententias omnium, qui ante dixerunt. — Summa sententiarum theologorum ebenda 280, 14 ff.: . . . . . conveniunt in hoc, quod . . . . causa formalis est caritas et gratia inhaerens. Solus magister Laurentius Servorum dixit, gratiam esse assistentiam Spiritus Sancti. — Vgl. auch das Votum Salazars von Lanciano an der S. 106 Anm. 3 zitierten Stelle. — Diese Meinung Mazocchis steht zweifellos in Zusammenhang mit seinem Eintreten für die Lehre von der duplex iustitia. Vgl. unten S. 239 ff. Mit dem dort ausführlich Behandelten berühren sich überhaupt die hier besprochenen Gedanken aufs engste.

dentinum berührt werden muß, ist die: Wenn Rechtfertigung Sündenvergebung und Gnadeneingießung, eins neben dem andern ist, in welchem Verhältnis stehen dann beide zueinander? Hier trennen sich die Lehren des Thomas von Aquino und des Duns Scotus voneinander. Thomas faßt die Eingießung der Gnade als den Anfang und die Vergebung als das Ende ein und desselben Rechtfertigungsvorgangs. Zwischen ihnen liegen die beiden Bewegungen des freien Willens, die zu Gott hin und die gegen die Sünde[1]). Diese Zerlegung des Aktes will er jedoch nur als eine begriffliche verstanden wissen. In Wirklichkeit geschieht alles in einem Augenblick, und zwar durch den einen einzigen Stoß, der alles andere in Bewegung setzt, durch die Eingießung der Gnade. Durch sie verschwindet die Sünde, wie die Finsternis aus einem Zimmer verschwindet, wenn das Licht eindringt, wie ein Stoff weicht, wenn ein anderer festerer in denselben Raum eingeführt wird. Oder, mit einem anderen Bild, Gnadeneingießung und Sündenvergebung sind die Endpunkte einer Linie, auf der sich eine Bewegung fortpflanzt. Die Sünde ist der terminus a quo, von dem sich der bewegte Gegenstand entfernt, die Gnade der terminus ad quem, zu dem er sich hinbewegt. — Bezüglich des zeitlich-logischen Verhältnisses zwischen beiden führt Thomas eine dreifache Betrachtungsweise ein: Von Gott aus gesehen ist die Gnadeneingießung früher. Denn der Zustand, der durch sie geschaffen wird, ist das Ziel, das er mit seinem rechtfertigenden Handeln erreichen will; es existiert in seinen Gedanken vor den begleitenden Umständen, vor der Sündenvergebung, die von selbst erfolgt, wenn die Gnade eingegossen wird. Der

1) Thomas Summa theologica II, 1, q. 113 art. 6 corp.; II, 951 Migne: Respondeo dicendum quod quatuor enumerantur quae requiruntur ad iustificationem impii, scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpae.

Mensch andererseits nimmt die Entfernung vom alten Zustand früher wahr als die Annäherung an das neue Ziel. Daher geht von diesem psychologischen Standpunkt aus gesehen die Sündenvergebung der Gnadeneingießung voraus. Drittens aber ist maßgebend der ordo naturae. Nach ihm ist wieder die Eingießung zuerst zu nennen als die wirkliche Bewegung, die zur Ruhe kommt, wenn das contrarium, die Sünde, vertrieben ist[1]). So ist doch die oben angegebene Reihenfolge: Eingießung — Vergebung zu bevorzugen. Jedenfalls aber — das ist festzuhalten — ist beides ein und derselbe Akt Gottes. Durch die Einführung der Gnade in den Menschen weicht selbsttätig die Sünde aus ihm.

In ausgesprochenem Gegensatz hierzu entwickelt Duns das Verhältnis[2]). Er erhebt Widerspruch dagegen, daß Thomas die Sünde ganz ebenso wie die Gnade als etwas Reales, fast möchte man sagen: Stoffliches im Menschen

1) S. th. II, 1, q. 113, art. 7 corp.; II, 952 Migne: . . . tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. — art. 8 corp.; ebenda 955: . . . praedicta quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul . . .; sed ordine naturae unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio, . . . quartum vero est remissio culpae. Cuius ratio est quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; . . . ultimum vero est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. — ebenda ad 1: . . . recessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt: uno modo ex parte mobilis; et sic naturaliter recessus a termino praecedit accessum ad terminum . . . Sed ex parte agentis est e converso: agens enim per formam, quae in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium; sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras . . . Vel potest dici, quod termini iustificationis sunt culpa sicut a quo, et iustitia sicut ad quem; gratia vero est causa remissionis culpae et adeptionis iustitiae.

2) Vgl. zum Folgenden R. Seeberg, „Die Theologie des Johannes Duns Scotus". Leipzig 1900. S. 323 ff.

behandelt. Freilich hat Duns seinerseits den Sünden- und Schuldbegriff so weit verflacht, daß für ihn nach der sündigen Tat nichts weiter zurückbleibt als eine im Denken Gottes bestehende Beziehung zu einer Strafe[1]). Also ist auch die Sündenvergebung nur eine Aufhebung dieser ideellen Beziehung, keine reale Veränderung im Menschen[2]). Man darf daher die Rechtfertigung nicht, wie Thomas es tut, als einen einheitlichen Vorgang darstellen, in dem durch die eine Masse (die Gnade) die andere (die Sünde) verdrängt wird. Sondern Gnadeneingießung und Sündenvergebung haben innerlich überhaupt nichts miteinander zu tun; sie sind dem Wesen nach zu trennen. Nur verbindet Gott nach der potentia ordinata stets beide Akte miteinander und schenkt die Gnade überall da, wo er die Sünde vergibt[3]). Dann aber ist die Vergebung als das erste zu denken.

Diese Verschiedenheit in der Auffassung vom Verhältnis zwischen remissio peccatorum und infusio gratiae tritt nun in gewissen Grenzen auch in Trient hervor. Man hat den Gegensatz auf die deutlichste Formel gebracht, wenn man etwa das Votum des Franziskaners Johannes Maillet mit dem des Claudius Jajus, des Prokurators von Augsburg,

---

1) in sent. IV d. 16 q. 2 § 7; XVIII, 474 B Paris: . . . post actum transeuntem tantum remanet anima obligata ad poenam propriam correspondentem illi culpae commissae; et ista obligatio dicitur reatus ille, qui manet in anima, postquam transit actus peccati intrinseci et extrinseci.

2) in sent. IV d. 16 q. 2 § 6; XVIII, 474 A Paris: remissio culpae non est mutatio realis.

3) ebenda § 4; 428 A: . . . infusio gratiae et expulsio culpae, seu magis proprie loquendo, remissio culpae, non sunt simpliciter una mutatio. — ebenda § 15; 478 B: Concomitatur tamen ibi remissionem . . . quaedam mutatio realis, et hoc semper de potentia ordinata . . . quia de potentia ordinata nulli remittit Deus pro A, quin illum pro tunc gratificet.

vergleicht. Jener[1]) sagt unter Berufung auf Duns: „Die Rechtfertigung ist erstens Vergebung der Schuld; zweitens ist sie Eingießung der Gnade.“ Dieser[2]) gibt ausdrücklich die umgekehrte Reihenfolge an: „Gott gießt zuerst die Gnade ein, dann vergibt er die Sünden.“ Aber auch wo es nicht so zum Greifen deutlich heraustritt, läßt sich doch vielfach aus der Art, wie die Theologen und die Väter das Wesen der Rechtfertigung umschreiben, feststellen, welcher der beiden großen Schulen der Scholastik sie angehören. Überall da, wo Sündenvergebung und Eingießung der Gnade in eine Beziehung zueinander gesetzt werden, haben wir es mit Thomisten zu tun. Wo sie einfach nebeneinander genannt werden, redet vermutlich ein Skotist[3]).

---

1) C. T. V, 263, 22 f.

2) ebenda 330, 11 f.

3) Man muß hier natürlich darauf achten, ob der Betreffende nicht etwa nur gegenüber der Reformation das Sowohl-Als-auch betont. Immerhin läßt sich mit Sicherheit folgende Tabelle aufstellen: Es folgen in ihrer Anschauung über das Verhältnis von remissio peccatorum und infusio gratiae.

dem Thomas:

Gregorius Patavinus O. Er. S. Aug.: C. T. V, 262, 34 f. Iustificatio est condonatio peccatorum per Christi gratiam.

Aurelius de Rocca contrata O. Er. S. Aug. ebenda 264, 2 f.

Marcus Laureus O. P. ebenda 31 f. Durch seine Mitarbeiterschaft (vgl. C. T. V, 279 Anm. 2) ist die thomistische Formel auch in die Summa sententiarum theologorum gekommen (ebenda 279, 29 ff.).

Antonius Marinarius O. Carm. ebenda 274, 31 f.

Cortesi B. von Vaison ebenda 301, 16 ff.

Pasquali von Motula ebenda 302, 40 ff.: Wörtlich mit Thomas übereinstimmend.

Beccadelli von Syracus ebenda 321, 7 ff.

Claudius Jajus, s. im Text und Anm. 2.

dem Duns:

Johannes Maillet s. im Text und Anm. 1.

Alfons Salmeron C. T. V, 266, 29 ff. 268, 5 f.

Es ist bemerkenswert, daß sich die beiden Schulmeinungen nicht völlig gleich zu der Auffassung Luthers vom Wesen der Rechtfertigung verhalten. Man kann die thomistische Anschauung auf eine Formel bringen, die ganz evangelisch klingt, und oft genug geschieht das seitens der Theologen und der Väter, wenn sie sagen: „Die Rechtfertigung ist Vergebung der Sünden durch die Gnade Gottes.“ [1]) Selbstverständlich ist etwas völlig anderes gemeint, weil man unter Gnade nicht, wie Luther, die gnädige Gesinnung Gottes versteht, der die Sünde vergibt, sondern eine eingegossene Qualität des Menschen, die die sündige Qualität hinaustreibt, wie der Kolben der Pumpe das Wasser. Immerhin liegt es bei Thomas selbst begründet, wenn ein verhältnismäßig starker Ton auf die Sündenvergebung als auf den Ort fällt, an dem die ganze Bewegung zur Ruhe kommt.

Auf der anderen Seite zeigt das Votum Mussos von Bitonto, wie sich durch den Gegensatz zu Luther der Skotismus über Duns selbst hinaus zuspitzen und wie dann von ihm aus eine besonders scharfe Wendung gegen die Reformation erfolgen kann. Musso scheidet nämlich auf Grund des Wesensunterschiedes, der nach Duns zwischen der Vergebung und der Eingießung besteht, die erstere überhaupt aus dem Bereich des Begriffes „Rechtfertigung“ aus. Nur die Gnadeneingießung als dasjenige Moment, das zur „Erlangung der Gerechtigkeit“ führt, gehört hinein.

Franciscus Panormitanus O. M. C. ebenda 273, 13 f.
Antonius Frexius O. M. C. ebenda 275, 29 ff.
Vigerio B. von Sinigaglia ebenda 292, 31 ff.
Fonseca von Castellamare ebenda 299, 8.
Bertano von Fano ebenda 309, 32 ff.
Musso von Bitonto vgl. unten S. 114 Anm. 1.
Ambrosius Pelargus, Prokurator von Trier, C. T. V, 331, 31 ff.

1) Vgl. die ersten vier von den oben S. 112 Anm. 3 zitierten Stellen.

Vorher, in einem Akt, der erst die Voraussetzung für die Rechtfertigung schafft, vergibt Gott. — Das wird dann auch auf die Frage: Anrechnung der Gerechtigkeit Christi oder inhärierende Gerechtigkeit? angewendet. Hier ordnet Musso die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi der Vergebung, die iustitia inhaerens der eigentlichen Rechtfertigung selbst zu[1]). — Während man also im allgemeinen der Reformation gegenüber betont: Rechtfertigung ist nicht nur remissio peccatorum, sondern auch infusio donorum, so hat Musso von seinem eigenartigen Skotismus aus Neigung, zu sagen: nicht Vergebung, sondern nur Eingießung.

Allein diese verschiedene Stellung zur lutherischen Rechtfertigungslehre bleibt nur ein Ansatz. Musso ist eine vereinzelte Erscheinung, und auch die Möglichkeiten der thomistischen Formel werden nicht ausgewertet. Vielmehr trägt gerade die Kampfstellung der Reformation gegenüber dazu bei, daß der Thomismus auf die verhältnismäßig große Bedeutung, die bei ihm die Sündenvergebung erhalten kann, kein Gewicht legt. So befolgt das Konzil den Rat Simonettis von Pesaro[2]): Es stellt die innerkatholische

---

1) C. T. V, 317, 27 ff.: Iustificari est assecutio iustitiae, quia non est solum ab iniustitia liberari, sed iustitiam assequi, unde dicitur iustificatio, quia a Deo incipit, qui iuste facit, et in hominem terminatur, qui iustus fit. Imputatio Christi in nobis facit, ne peccata imputentur, non tamen iustificat; sed post remissionem peccatorum Deus nos iustificat, et iustificatio non est remissio peccatorum, quia fit ante remissio quam iustificatio, quia per remissionem non imputamur iniusti, sed non fimus iusti, sed postea per gratiam Dei iusti efficimur. Nos non iustificamur iustitia Christi nobis imputata, sed nostra propria etiam iustitia, cum unusquisque per passionem Christi iustitiam propriam acquirimus.

2) C. T. V, 318, 14 ff.: Quid sit iustificatio? Communiter scholastici omnes asserunt, iustificationem duo dicere, nempe remissionem peccatorum et gratiae inhaerentis susceptionem. Dimittam controversiam, quae inter eos est, numquid remissio

Streitfrage zurück und beschränkt sich darauf, gegen den äußeren Gegner das Gemeinsame und von ihm Unterscheidende zu betonen. Davon legt der erste Dekretentwurf Zeugnis ab. Er stellt mit aller Schärfe fest: Rechtfertigung ist nicht nur ein forensischer Akt, sondern reale Gerechtmachung[1]), ist nicht nur Vergebung, sondern auch Verleihung der Gerechtigkeit[2]), und dabei handelt es sich nicht nur um die Gerechtigkeit Christi, sondern um einen habitus in uns[3]); die Rechtfertigungsgnade ist eine gratia inhaerens[4]). Denn in der Rechtfertigung muß dem Menschen die Fähigkeit geschenkt werden, das Gesetz zu erfüllen und damit das ewige Leben zu verdienen[5]). — Das Verhältnis, in dem die Begriffspaare stehen, von denen man ein Sowohl-Als auch behauptet, wird nicht berührt, weil man ihm im Streit mit Luther keine Bedeutung zumißt. Die Meinungsverschiedenheit, die über dieses Verhältnis besteht, tritt auch, nachdem der erste Dekretentwurf vorgelegt worden war, nicht mehr hervor. Er hat Formulierungen gefunden, unter denen jede der beiden Parteien ihre eigene Meinung festhalten kann, und so schläft der Streit ein, eigentlich ehe er zur Entfaltung gekommen ist.

---

peccatorum natura praecedat gratiae susceptionem, an e contra, dicentibus quibusdam, remissionem peccatorum natura praecedere infusionem gratiae tam ex parte hominis, quam ex parte Dei, aliis vero, remissionem peccatorum natura praecedere infusionem gratiae ex parte hominis, sed non ex parte Dei. . . . Ut ego a sacris litteris non recedendo iuxta meam capacitatem dico, iustificationem esse iustitiae Dei infusionem propter Christum.

1) Canon 4. C. T. V, 386, 12 ff.
2) Canon 5. ebenda 18 ff.
3) Canon 6. ebenda 25 ff.
4) Canon 7. ebenda 34 ff.
5) Canon 8. ebenda 43 ff.

3

Jedoch rufen die Canones des Julientwurfs in einer anderen Beziehung Widerspruch hervor. Sie entfalten nämlich den ganzen Reichtum theologischer Fachausdrücke, den die Scholastik entwickelt hatte. So stellt der 6. Canon das Verhältnis der in der Rechtfertigung verliehenen Gerechtigkeit zur Gerechtigkeit Christi mit den Worten dar: Nicht der actus iustitiae Christi werde unser actus. Der bleibe natürlich in Christus. Vielmehr werde uns ein habitus iustitiae verliehen, den Christus uns durch seine Gerechtigkeit verdient habe[1]). Und der folgende Canon, der gegen den Gnadenbegriff der Reformation gerichtet ist, bringt die Ausdrücke gratia gratum faciens, gratia inhaerens vel informans und verdammt jeden, der die Gnade nicht so versteht, wie es diese Begriffe bezeichnen[2]).

Dagegen haben — aus verschiedenen Motiven — einige Väter Bedenken. Es war bereits zu erwähnen[3]), daß dieser Gnadenbegriff, der der gratia creata, erst in der Hochscholastik festgelegt worden war. Darum erscheint es dem Bischof Roverella von Ascoli falsch, das Ergebnis einer verhältnismäßig jungen Entwicklung zum alleinrichtigen Dogma zu erheben und gar noch auf abweichende An-

1) C. T. V, 386, 28 ff.: Promeruit quidem solus Christus Jesus sua illa magna iustitia, ut homo per eum iustus efficiatur, sed iustitia, quae in illo ipso sit, non in Christo; actus iustitiae illius Christi in eo est, non in nobis. Iustitia, qua iusti sumus, habitus est divinae gratiae, quae in nobis est, quamquam non per nos, sed per eum . . .

2) ebenda 34 ff.: Si quis dixerit, illam ipsam Dei gratiam, quae in iustificatione datur, quae etiam gratum faciens dicitur, quae sc. vel est caritas vel non sine caritate, qua una vere iusti sunt quicumque iusti sunt, nihil esse nobis inhaerens vel nos informans: anathema sit.

3) oben S. 107 f. mit Anm. 1 auf S. 108.

schauungen das Anathema zu legen. Er warnt davor, weil damit die ganzen berühmten Kirchenlehrer getroffen und verketzert würden, die gelebt und gelehrt haben, bevor die Theologie jenen Schritt tat. Deshalb solle man die Meinung von der Inhärenz der Gnade nur als die bessere empfehlen[1]). — Hier wird also noch einmal wenigstens eine Erinnerung daran lebendig, daß Männer, wie z. B. der Lombarde, anders lehrten, als es heute communis opinio ist, und daß sie Rücksicht verdienen. Ob allerdings Roverella selbst diese alte Theologie vertritt und etwa wie Mazocchi unter Gnade nur einen Beistand des heiligen Geistes versteht oder ob seine Einsicht eine rein historische ist, das läßt sich nicht mehr feststellen[2]).

Ganz bestimmt nur formal ist der Anstoß, den eine andere Gruppe von Theologen und Vätern an den canones 6 und 7 des Julientwurfs nimmt. Ihr Widerspruch richtet sich vornehmlich gegen das Wort „habitus". Aber auch der entsprechende Ausdruck „actus", ja die ganze Stelle, wo die Gnade „gratia gratum faciens, quae vel est caritas vel non sine caritate" genannt wird, sollen fallen. Über die Gründe erfahren wir etwas aus den Voten Salazars von

---

1) C. T. V, 411, 34 ff.: Quoad 7. canonem appeterem, ut non apponeretur anathema non tenentibus gratiam inhaerentem, propter reverentiam aliquorum doctorum illustrium catholicorum, qui id senserunt; sed remitteremus nos ad concilium Viennense, quod ponit opinionem de gratia inhaerente tamquam magis tutam et catholicam. — Das Konzil von Vienne wird zu Unrecht zitiert; denn dort handelt es sich nur um die Frage, ob bei der Kindertaufe auch virtutes et gratia informans eingegossen werden. Für die Rechtfertigung des Erwachsenen steht die iustitia informans damals bereits fest. (H. Denzinger — Cl. Bannwart Enchiridon Symbolorum ed. 13. Friburgi Brisg. 1921. Nr. 483. S. 210.)

2) Auch nicht aus seinem Votum vom 2. Oktober 1546, C. T. V, 463 ff.

Lanciano[1]) und Martellis von Fiesole[2]). Sie haben kein gutes Gewissen, wenn sie an die Herkunft dieser Worte denken, und es ist die Reformation mit ihrer scharfen Wendung gegen die figmenta scholastica, die sie unsicher gemacht hat. Sie halten es nicht für ratsam, diesem Gegner gegenüber die unbiblischen Ausdrücke an so hervorragender Stelle zu gebrauchen. — Bedenkt man, in wie geringem Maß das Konzil überhaupt auf den Julientwurf eingeht und wie bald er schon wieder zurückgezogen wird[3]), so ist es eine sehr beträchtliche Zahl, wenn außer den beiden erwähnten Bischöfen noch fünf Theologen dieselben Ausstellungen machen[4]). Das zeigt, wie stark die Reformation in dieser Beziehung gewirkt und zur Vorsicht veranlaßt hat.

Wirklich trägt denn auch Seripando dieser Stimmung Rechnung, als er im August einen neuen Dekretentwurf vorzulegen hat. Er mag selbst jenen Achten nicht fernstehen. Äußert er doch selbst später einmal sein Mißfallen an dem Wort „inhaerens“[5]), das ja allerdings auch noch

---

1) C. T. V, 414, 3 ff.: In 6. canone, ubi dicitur „iustitia qua iusti sumus, habitus est“, desiderarem, quod loco illius vocabuli „habitus“ apponeretur „donum“ vel aliud simile, ne adversarii nobis impingant, quod nescimus loqui nisi figmentis ut ipsi aiunt scholasticis. — Eamet ratione motus vellem, ut illa verba, quae inseruntur in 7. canone de iustitia, qua iustificamur, „quae est gratia gratum faciens, quae vel est caritas vel non est sine caritate“, penitus a canone illo tollerentur.

2) ebenda 406, 10 ff.: ... videtur mihi, si tollendum est verbum „habitus“, ut tollatur etiam „actus“, cum ex eadem officina utrumque verbum videatur proficisi.

3) Siehe oben S. 42 f.

4) C. T. V, 392, 30 ff.: In 6. canone. Canon totus ab omnibus recipitur, et placet quod maneat in decreto verbum „habitus“, quinque exceptis.

5) ebenda 664, 34 f.: ... admonuit patres, ne ponerent anathema in reiiciente gratiam inhaerentem, non quod illiam neget, sed quia novum vocabulum est.

jünger ist als die Habituslehre[1]). Jedenfalls aber findet sich in beiden Formen des Entwurfs Seripandos weder „actus“ noch „habitus“, weder „gratia gratum faciens“ noch gratia „inhaerens“. Überhaupt fällt es auf, wie stark hier statt mit theologischen Begriffen mit der Sprache der Bibel gearbeitet wird[2]). Wenn auch später das Wort „inhaerens“ von neuem in das Dekret eindringt[3]), so wird doch die Lehre vom habitus nicht wieder formuliert, und auch der Begriff der gratia gratum faciens, mit dem die Gnadenlehre der Scholastik untrennbar verbunden war, bleibt unerwähnt.

Hier läßt sich also aus den Verhandlungen mit voller Sicherheit ein Einfluß Luthers auf das Trienter Konzil nachweisen. Allerdings erstreckt er sich wiederum nur auf Formales. Nur die Fachausdrücke werden vermieden. Die Sache, die die Scholastik mit ihnen ausdrückte, wird gegen die Reformation in vollem Umfang aufrecht erhalten und zum Dogma erhoben.

4[4])

Der Entwurf Seripandos, durch den die zweite Streitfrage, die in diesem Kapitel zu besprechen ist, zur Ruhe

---

1) Vgl. R. Seeberg D. G. IV, 2 S. 764 Anm. 2. — Bei ihm wie bei Mazocchi (vgl. S. 108 Anm. 2) steht wohl die Lehre von der iustitia imputativa hinter der Ablehnung des Wortes „inhaerens“.

2) Bezeichnend ist diejenige Stelle, wo im Julientwurf von der gratia inhaerens die Rede war und es jetzt nur nach Röm. 5, 5 heißt: „iustitia in cordibus nostris diffusa“ (C. T. V, 824, 34. 832, 28).

3) C. T. V, 423, 24 f.: . . . gratia seu caritas diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret. — can. 7. ebenda 427, 1 ff. — Das bleibt bis zur endgültigen Fassung des Dekrets (vgl. ebenda 793, 42 f. 798, 22 ff.), obgleich Lorenzo Mazocchi noch einmal protestiert (ebenda 436, 24) und das Dekret im Oktober noch einmal durch Seripandos Überarbeitung geht.

4) Vgl. zu diesem Absatz A. Prumbs: Die Stellung des

kommt, entfesselt nun aber eine dritte. Sie entsteht, sobald man darüber nachdenkt, was es eigentlich konkret sei, was da in der Rechtfertigung eingegossen wird. Es steht für die Scholastik und auch für das Tridentinum fest, daß die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung zu nennen sind. Denn jedes sittliche Handeln — und auf das kommt es nach dem katholischen Verständnis der Rechtfertigung an — geht auf Tugenden zurück, die der Mensch besitzt. Und christlich-sittliches Handeln gibt es nicht ohne die theologischen Tugenden. Sie sind, weil sie über die moralischen Kräfte des natürlichen Menschen hinausgehen, nicht, wie etwa die philosophischen Tugenden, durch Übung zu gewinnen, sondern müssen von Gott eingegossen werden. Das geschieht in der Rechtfertigung[1]).

Da legt sich die Annahme nahe, daß dann also in ihrer Eingießung die Rechtfertigungsgnade bestehe, daß die Gnade und die drei theologischen Tugenden einander gleichzusetzen seien. Allein Thomas lehnt das ausdrücklich ab. Scharfsinnig weist er nach, daß eine theologische Tugend, die übernatürlichen Ursprungs ist und auf ein übernatürliches Ziel hinführen will, auch nicht auf die menschliche Natur aufgepfropft werden kann, sondern daß vorher etwas da sein muß, das diese Natur auf die Ebene hebt, auf der das Ziel liegt. Das bewirkt das lumen gratiae, durch das der Mensch teilhat an der göttlichen Natur. Und wie die philosophischen Tugenden bewirken, daß der

---

Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 9. Bd. 4. H. Paderborn 1909.

1) Thomas s. th. II, 1, q. 62, art. 1 corp.; II, 456 Migne: . . . oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem . . . et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae . . ., quia a solo Deo nobis infundantur.

Mensch nach dem Licht der Natur, der Vernunft wandelt, so bewirken die theologischen Tugenden einen Wandel nach dem Licht der Gnade. Also ist die Gnade etwas neben den eingegossenen Tugenden, ihre Vorbedingung, ihr Quell und ihre Norm[1]).

Wenn sich Thomas von hier aus die Frage vorlegt, wo der Sitz der Gnade im Menschen sei, ob in einer der Seelenkräfte, d. h. im Intellekt oder im Willen, oder in dem hinter diesen Kräften in ruhender Einheit verharrenden Wesen der Seele, so ergibt sich für ihn die Antwort von selbst: Jede Vollkommenheit der Seelenkräfte ist eine Tugend. Wenn also die Gnade keine Tugend ist, können auch die Kräfte der Seele nicht ihr Subjekt sein. Neben diesem indirekten Beweis führt der positive auf dasselbe Ergebnis: die Gnade liegt tiefer als die Tugenden, das Wesen tiefer als die Kräfte; also wohnt die Gnade in der essentia animae[2]). Von hier aus teilt sie sich den Seelenkräften mit und bewegt sie sie zum Handeln[3]).

---

1) Thomas s. th. II, 1, q. 110, art. 3 corp.; II, 924 f. Migne: . . . Philosophus dicit . . .: „virtus est quaedam dispositio perfecti; dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam". Ex quo patet quod virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. . . Virtutes autem infusae disponunt homines altiori modo et ad altiorem finem; unde etiam oportet, quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est in ordine ad naturam divinam participatam, quae dicitur „lumen gratiae". . . Et secundum acceptionem huiusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquistias, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam . . . ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur . . . Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiae.

2) ebenda art. 4 corp.; II, 926 Migne.

3) ebenda ad 1.

Duns hat hier wieder die einfachere und konkretere, zugleich aber auch mehr im Moralistischen befangene Anschauung. Er bejaht die Frage, ob die Gnade eine Tugend sei, und setzt sie unter Rückkehr zu Augustin mit der Liebe gleich. Beide, gratia und caritas, haben dieselben Eigenschaften, und wenn sie im Gerechtfertigten wesentlich zu unterscheiden wären, dann wäre eine von ihnen in ihm überflüssig, weil eine genügen würde, um ihn zu einem Kind des Gottesreichs zu machen[1]). Nur ein logischer Unterschied besteht zwischen ihnen. Liebe bezeichnet die Kraft des Menschen, mit der er Gott liebt, Gnade das, um dessentwillen Gott den Menschen annimmt; aber in der menschlichen Seele fällt beides dem Wesen nach zusammen[2]). Denn der innere Habitus, aus dem heraus der Mensch Gott liebt, ist gerade das, was ihn Gott angenehm macht. Unter dem ersten Gesichtspunkt heißt er Liebe, unter dem zweiten Gnade. Dementsprechend werden dann auch im Gegensatz zu Thomas die Seelenkräfte als Subjekt der Gnade angesehen[3]).

Ebenso wie Duns entscheidet sich Gabriel Biel[4]), nur daß für ihn die Frage, ob die Gnade im Wesen der Seele

---

1) in sent. II d. 27 q. unica § 3; XIII, 248 B Paris: gratia formaliter est virtus, quae est charitas; et quaecumque excellentiae attribuuntur gratiae et charitati, et e converso; utraque enim formaliter aequaliter dividit inter filios regni et perditionis . . . et si poneretur distincta, altera superflueret, quia reliqua sufficeret . . .

2) in sent. II d. 27 q. unica § 4; XIII, 249 A Paris: . . . charitas dicitur, qua habens eam habet Deum charum, ita quod respicit Deum non in ratione diligentis, sed in ratione diligibilis; gratia est, qua Deus habet aliquem gratum, ita quod ipsa respicit Deum acceptantem sive diligentem, non autem dilectum . . . B: Sed nec tamen ista distinctio rationum . . . concludit, quod ubi concurrunt in eadem anima gratia et charitas, quod sint distincta secundum formam.

3) in sent. II d. 26 q. unica § 4 f.; XIII, 236 B ff. Paris.

4) in sent II d. 26 q. unica art. 2 concll. 3 und 4.

oder in ihren Vermögen wohne, wegfällt, da er ein Wesen der Seele hinter den Vermögen nicht mehr unterscheidet[1]).

Wenn man in der ersten allgemeinen Aussprache, die das Trienter Konzil im Juni und Juli über die Rechtfertigungslehre veranstaltet, nach Spuren dieser scholastischen Meinungsverschiedenheit über das Wesen der Gnade sucht, so findet man, daß hier, wenn auch ihres Gegensatzes sich vorerst nicht bewußt, ebenfalls die beiden Schulen einander gegenübertreten.

Besonders klar tritt vielfach die skotistische Lehre an die Öffentlichkeit. So erklärt schon am 23. Juni der Jesuit Alfons Salmeron mit aller Schärfe, die Gerechtigkeit sei nichts anderes als die Liebe, und tritt einen fünffachen Beweis für diese Anschauung an. Neben der Berufung auf Augustin und einem Versuch, auch Paulus als Zeugen zu gewinnen, taucht da der Satz auf, den auch Duns verwendet, daß die Liebe die grundlegende Eigenschaft besitze, die die rechtfertigende Gnade auszeichne, daß nämlich ihr Fehlen oder ihr Vorhandensein unterscheide zwischen den Kindern des Reichs und denen der Verdammnis. An vierter Stelle wird der Nachweis aus dem Begriff der Gerechtigkeit geführt. Sie wird mit dem allgemeinen juristischen Sprachgebrauch[2]) als „reddere unicuique suum" bestimmt, und dann wird nachgewiesen, daß die Liebe die Bedingungen dieser Definition erfüllt, indem sie Gott, dem Nächsten und dem Menschen, dem sie inhäriert, das Seine gibt. Das Letzte ist recht bezeichnend. Es zeigt, daß zum Begriff der Liebe immer noch, wie bei Augustin[3]), die Selbstliebe mit dazu gehört — wieder ein Beweis dafür, wie spurlos lutherische Kerngedanken an den Konzilsteilnehmern vorübergegangen sind. Salmeron

1) in sent. II d. 26 q. unica art. 3 dub. 1.
2) Vgl. Thomas s. th. II, 2, q. 58, art. 1; II, 448 f. Migne.
3) K. Holl: Augustins innere Entwicklung. Abh. PrAkW. Jahrg. 1922. Phil.-hist. Kl. Nr. 4. Berlin 1923. S. 27.

schließt mit den Sätzen: „Also ist es die Liebe, welche wesentlich rechtfertigt. ‚Ein Mensch wird gerechtfertigt' heißt also: er erhält das Geschenk der Liebe"[1]). Ebenso wie er vollziehen die Gleichsetzung von gratia und caritas der Franziskanerkonventuale Anton von Pinarolo[2]) und von den Vätern Simonetti von Pesaro[3]), Diaz de Lugo von Calahorra[4]), der Servitengeneral Bonuccio[5]), Heredia von Bosa[6]) und der Konventualengeneral Costacciaro[7]).

Die Anschauung des Thomas von dem Wesensunterschied zwischen Liebe und Gnade führt ein verborgenes Dasein während dieser Zeit[8]). Nur dreimal läßt sie sich, jedesmal aus einem kurzen Satz, als die Meinung von Theologen oder Vätern feststellen. Das eine Mal wird sie

---

1) C. T. V, 266, 47 bis 267, 31.

2) ebenda 275, 43 f.: Hanc in nobis rectitudinem causat in nobis formaliter gratia gratificans seu caritas, quae re ipsa idem est quam gratia.

3) ebenda 318, 33 ff.: gratiam sive caritatem infundit, quae apud Augustinum ceterosque patres iustitia inhaerens dicitur. Augustinus enim multis in locis dicit: „Inchoata caritas, inchoata iustitia, perfecta caritas, perfecta iustitia; hac una iusti sunt quicunque iusti sunt". — 319, 5 f.: (Iustificari) Est et: caritatem ipsam impetrare.

4) ebenda 330, 30: Deus infundit illi gratiam iustificationis seu donum caritatis.

5) ebenda 345, 7 f. mit der Wendung gegen seinen Untergebenen Mazocchi: Gratia seu caritas, quae idem sunt, quia a Deo nobis datur, non est ipse Spiritus Sanctus, sed donum, quod per Spiritum Sanctum nobis inhaeret.

6) ebenda 361, 13 ff.: Iustificatus conservari non potest in sua iustitia gratia Dei, quam iam consecutus est in ipsa iustificatione, sed alia gratia speciali indiget, quae a caritate differt. — Zur Exegese dieses Satzes vgl. A. Prumbs a. a. O. S. 17.

7) ebenda 369, 23 ff.: . . . habitus caritatis infunditur in homine . . ., ut eius operatio Deo accepta sit; nisi enim gratia Dei adesset in homine . . . — Gratia und habitus caritatis werden promiscue gebraucht.

8) Natürlich ist hier immer sehr zu beachten, daß uns die Quellen gerade für diese Periode ein sehr unvollständiges

von einer Seite vorgetragen, von der man den Anschluß an den Theologen des Dominikanerordens nicht erwarten sollte, vom General der Franziskanerobservanten Johannes Calvus[1]).

Immerhin muß aber auch die thomistische Partei, wenn vielleicht nicht durch ihre Zahl, so doch durch innere Kraft und Zielbewußtsein achtunggebietend in den Generalkongregationen und vielleicht auch in der Redaktionskommission hervorgetreten sein. Denn sie erkämpft sich Berücksichtigung im Julientwurf. In ihm nämlich finden wir zum erstenmal ein sicheres Anzeichen dafür, daß man sich des Gegensatzes der beiden Richtungen in der Frage nach dem Wesen der rechtfertigenden Gnade bewußt geworden ist. Der Entwurf vermeidet eine Entscheidung, aber er stellt deutlich beide Meinungen zur Wahl, drückt allerdings die skotistische schärfer, und gleichsam als bevorzuge er sie, aus, indem er redet von der gratia gratum faciens, quae vel est caritas vel non sine caritate[2]). Immerhin konnte der Thomismus unter dieser Formulierung leben. So bleibt sie auch in der nachfolgenden kurzen Aussprache über den Entwurf unangegriffen[3]).

Bild der wirklichen Kräfteverhältnisse bieten. Wer will sagen, wann und wie oft sich hinter dem neutralen „gratia", das Massarellis Auszüge haben, die skotistische caritas oder die thomistische gratia mit der essentia animae als Subjekt verbergen?

1) C. T. V, 369, 8 ff.: Cum qua gratia fides et caritas infunditur. — Außerdem in der summa sententiarum theologorum, sicherlich als die Meinung des Marcus Laureus O. P. (280, 16 f.: .... causa formalis iustificationis est caritas et gratia inhaerens) und bei Castagnola von Melos (331, 23 f.: ... donari ac vestiri donis filiorum Dei, quae sunt caritas et gratia, habitus inquam nobis inhaerentes).

2) C. T. V, 386, 35.

3) Abgesehen von dem oben S. 117 ff. behandelten Wider-

Von diesem Grundsatz der Neutralität weicht aber Seripandos Arbeit aus dem August ab. Man mochte wohl inzwischen zu der Einsicht gekommen sein, daß ein unfehlbarer Konzilsbeschluß schlecht zwei einander widersprechende dogmatische Sätze nebeneinander stellen und zur Auswahl darbieten könne. Jedenfalls nimmt Seripando klar Stellung, und zwar für Duns Scotus. Denn an drei Stellen findet sich die Verbindung „gratia seu caritas“[1]). Vielleicht mutet er den Thomisten zu, diese Wendung weiter im Sinne derjenigen zu verstehen, die der Julientwurf gebraucht hatte: so als werde es dem Belieben des einzelnen überlassen, was er unter der zur Rede stehenden Größe verstehen wolle, die im Wesen der Seele wohnende Gnade oder die Liebe. Allein gerade daß man das vel—vel der ersten Dekretform nicht stehen ließ, zwingt dazu, das seu in anderem Sinne zu deuten: als Verbindung zwischen zwei Worten, die beide dieselbe Sache meinen. Das heißt aber: es sind im skotistischen Sinne Gnade und Liebe dem Wesen nach in eins gesetzt[2]).

So — als eine Entscheidung gegen Thomas — verstehen den Ausdruck „gratia seu caritas“ auch die Thomisten, als der Entwurf Seripandos, in diesem Punkt unangetastet, durch die Hände Cervinos gegangen ist und zuerst den Theologen vorgelegt wird. In seinem Dasein bedroht, tritt der Thomismus jetzt aus seiner Verborgenheit hervor

---

spruch, der aber aus Motiven erfolgt, die mit dem thomistisch-skotistischen Gegensatz nichts zu tun haben, und der daher hier außer Betracht bleiben kann.

1) C. T. V, 829, 44. 830, 7. 832, 3.

2) Wenn dafür noch ein Beweis nötig ist, so erbringt ihn C. T. V, 829, 45 ff., wo es, nachdem eben von der rechtfertigenden Gnade seu caritas gesprochen worden ist, weiter heißt: De qua sancti patres dixere, quod est iustitia et gratia Dei per Jesum Christum, quodque ea vere iustus est quicumque iustus est. Dixere etiam: Qui caritatem habent, nati sunt ex Deo.

ans Tageslicht, und der bis dahin wenigstens für unser Auge nur im Keim vorhandene Gegensatz wird zum offenen Streit.

Allerdings ist der Thomismus von vornherein in die Verteidigung gedrängt. Er kämpft nicht um den Sieg, sondern nur um die Duldung. Von den vier Dominikanern, die unter den Theologen zum Septemberentwurf reden und die natürlich in erster Linie berufen erscheinen, die Lehre ihres großen Ordensbruders zu vertreten, läßt nur einer, Hieronymus ab Oleastro[1]), den Gnadenbegriff der Vorlage unbeanstandet; auf der anderen Seite verlangt aber auch nur einer, Gaspar de Regibus, an seiner Stelle die Aufnahme der rein thomistischen Anschauung, indem er da, wo es gratia seu caritas heißt, gratia et caritas sagen will[2]). Georgius von Santiago hält zwar auch gratia et caritas für das Richtigere und weist dafür auf Thomas hin, erklärt sich aber schon damit einverstanden, wenn die Worte „seu caritas" im Dekret gestrichen, die Streitfrage also unentschieden gelassen wird[3]). Der vierte Dominikaner endlich, Bartholomäus Miranda, schlägt vor, die einseitige Parteinahme des Dekrets für Duns dadurch aufzugeben, daß man die Worte gratia und caritas nie zusammen gebrauche, sondern an einer Stelle gratia und an der anderen caritas sage[4]).

Dasselbe Bild zeigen die Generalkongregationen. Nur Leccavella von Naxos[5]) — auch ein Dominikaner — und

1) C. T. V, 434, 6 ff.

2) ebenda 436, 13: „Gratia seu caritas", legatur semper copulative.

3) ebenda 435, 2 f.: „Gratia seu caritas", innuitur haec esse idem, contra opinionem S. Thomae 1. 2. q. 110; imno altera tollatur, aut copulative dicatur.

4) ebenda 432, 42 f.: „Hanc dispositionem" etc., quibus adduntur „iustitia, gratia sc. seu caritas", non placet ista repetitio de gratia et caritate, vel utatur synodus moda una, modo alia istarum vocum.

5) ebenda 452, 37 f.

de Navarra von Badajoz[1]) befürworten den Versuch Gaspars de Regibus, einseitig den Thomismus im Dekret zum Ausdruck zu bringen und realiter zwischen der Gnade und den Tugenden zu unterscheiden. Sonst werden nur die beiden Vermittlungsvorschläge aus den Theologenkongregationen aufgenommen, der des Georgius von Santiago durch Heredia von Bosa[2]), der des Bartholomäus Miranda durch Pachecco von Jaen[3]) und Salazar von Lanciano[4]).

Dagegen verteidigen die meisten Skotisten die Fassung des Dekrets[5]). Von ihren Voten ist das uns ganz erhaltene des Konventualengenerals Costacciaro hervorzuheben, der, wenigstens für uns, als erster und einziger ausführlich zur Sache redet[6]). Vom Standpunkt dessen, der sich als Glied

---

1) C. T. V, 467, 1.
2) ebenda 461, 18 f.
3) ebenda 492, 6 ff.
4) ebenda 461, 49.
5) Vgl. z. B. Filleul von Aix ebenda 447, 18 ff.
6) ebenda 480, 14 ff.: Displicuit quibusdam patribus Thomae doctrinam profitentibus illa particula „gratia seu caritas diffunditur" etc. Mihi vero summopere placuit, cum caritas et gratia sint una res omnimode realiter indistincta, et sint unum absolutum indistinctum a parte rei, licet per connotata et per diversas habitudines distinguantur. Gratia enim est, qua Deus nos acceptat et grati ei sumus; caritas vero est, qua homo habet Deum carum, ita quod gratia dicit habitudinem ad diligentem, caritas vero ad diligibile. Et omnes excellentiae convenientes gratiae conveniunt etiam caritati; utraque enim formaliter dividit inter filios regni et perditionis, utraque est forma virtutis, utraque coniungit ultimo fini, neutra potest esse informis, per utramque Deus movet voluntatem nostram ad diligendum Deum, per utramque habitat Spiritus Sanctus in nobis, per utramque inclinamur in actum meritorium. Si tamen ista particula fuisset copulative, non fuisset contra Scotum, sicut nec disiunctiva est contra div. Thomam. Nam hic non anathematizatur distinctio vel identitas gratiae et caritatis.

der Mehrheit sicher fühlt und seine eigene Meinung im Dekret festgelegt weiß, versucht er den Thomisten klarzumachen, daß das Dekret ja eigentlich ihrer Lehre gar nicht zuwider sei, weil es sie nicht verdamme — eine Bemerkung, die für die Auffassung vom Verhältnis zwischen doctrina und canones interessant ist, mit der aber Costacciaro allein steht und mit der er es selbst wohl auch nicht ganz ernst meint. Dann aber verteidigt er die Wesensgleichheit von Gnade und Liebe und gibt ihre rein formellogische Verschiedenheit zu, alles mit Gründen, die er aus Duns entlehnt hat[1]).

Seripandos Bearbeitung des Septemberentwurfs gibt den Vermittlungsvorschlägen nach, und zwar wählt sie den des Bartholomäus Miranda. In den Rationes quibus defenduntur quaedam loca decreti de iustificatione lecti in generali congregatione 23. septembris, in denen Seripando über seine Arbeit Rechenschaft ablegt, heißt es: Man kann die Streitfrage, ob die Gnade und die Liebe wesensverschieden seien oder wesenseins und nur formal[2]) verschieden, auf sich beruhen lassen. Darüber herrschte ja Einigkeit, daß die Gnade nicht von der Liebe und diese nicht von jener getrennt werden könne. Daher könne es beiden Parteien gleichgültig sein, ob man das eine oder das andere Wort gebrauche. Zu ergänzen ist: man dürfe sie nur nicht zusammen gebrauchen, da man dann, und sei es nur durch eine Konjunktion, sich über ihr Verhältnis zueinander äußern müsse und auf Fragen stoße, die tiefer liegen als der Boden, auf dem man sich einigen kann und der durch den Satz bezeichnet wird: „Sie können voneinander nicht ge-

1) Vgl. die oben S. 122 Anm. 1 und 2 zitierten Stellen aus Duns.

2) Ein der Scholastik fremder Gebrauch des Wortes formaliter, der dem Sinn unseres heutigen Wortes „formal" entspricht. Duns hätte gesagt: gerade formaliter sind gratia und caritas eins. Vgl. in sent. II d. 27 q. unica § 4; XIII, 249 B Paris.

trennt werden". „Daher", so fährt Seripando fort, „ist das Dekret in der Weise geändert, daß bald das eine, bald das andere Wort allein gebraucht wird"[1]).

Vergleicht man damit das Dekret, so findet man diesen Grundsatz durchgeführt. Wo die Frage nach der Formalursache der Rechtfertigung gestellt ist, wird der neutrale Ausdruck „Gerechtigkeit" verwendet[2]). An der betonten Stelle, wo zum ersten Mal von der Eingießung die Rede ist, da, wo im Septemberentwurf das „gratia seu caritas" stand, heißt es jetzt nur „caritas"[3]). Die Wahl ist unangreifbar dadurch, daß die Tatsache der Eingießung mit den Worten von Röm. 5, 5 belegt ist und dort „caritas" steht. Sonst ist überall das einfache, nach beiden Seiten deutbare Wort „Gnade" gewählt.

Diese Lösung findet allseitigen Beifall. Das Konzil ist damit einverstanden, daß der Streit beigelegt und daß ein Dekret geschaffen wird, das beide Parteien in ihrem Sinn auslegen können. Und die Parteien sind befriedigt von der Form, in der das geschieht.

Von jetzt an tritt die thomistisch-skotistische Differenz im Gnadenbegriff in den Verhandlungen nicht mehr hervor. Nur hinter den Kulissen erfolgen noch einige Verschiebungen. Sie mögen in privaten Besprechungen der Legaten mit einzelnen Konzilsteilnehmern vorbereitet sein, deren Inhalt sich unserer Kenntnis entzieht. Wir können diese Verschiebungen nur an späteren Bearbeitungen des Dekrets feststellen: Im Novemberentwurf hatte der 9. Canon, der die reformatorische Lehre von der bloßen Anrechnung der Gerechtigkeit Christi und der bloßen Sündenvergebung verwirft, von „Gerechtigkeit und Liebe" geredet[4]). Das ist eine unsinnige Zusammenstellung, mit der keine der beiden

1) C. T. V, 520, 27 ff.
2) ebenda 512, 18 f.
3) ebenda 22.
4) ebenda 640, 30 ff.

Parteien etwas anfangen kann. Denn daß die Liebe als das wesentlichste Stück in die Gerechtigkeit hineingehört, darüber ist man sich einig. Deshalb ist am 15. Dezember im entsprechenden Canon 11 diese Stelle auch geändert. Aber nun ist es dem Thomismus gelungen, hier seine Lehre in reiner Form in das Dekret hineinzubringen. Denn jetzt ist von zwei inhärierenden habitus, von gratia et caritas die Rede[1]). Allerdings verlieren die Thomisten diese Eroberung bis zum Dekret hin z. T. wieder. Denn dort steht zwar noch die Verbindung „gratia et caritas"; aber der Satz wird dann so weitergeführt, daß beide nur als ein habitus erscheinen[2]).

Der Streit um das Wesen der rechtfertigenden Gnade konnte und mußte hier in seiner rein scholastischen Form dargestellt werden. Denn er wäre unter derselben Fragestellung entbrannt und wäre mit denselben Gründen auf beiden Seiten geführt worden, auch wenn es keine Reformation gegeben hätte. Das ist eigenartig genug, zumal es für den Kampf gegen Luther gar nicht gleichgültig ist, ob man über das Wesen der Gnade thomistisch oder skotistisch denkt. Es wird für diejenigen Fragen wichtig, mit denen sich der nächste Abschnitt beschäftigt, und wird dort darzustellen sein. Aber es zeigt sich hier dasselbe, was bereits bei der Meinungsverschiedenheit über das Verhältnis zwischen Sündenvergebung und Gnadeneingießung zu bemerken war: Die Stellung, die man zu der scholastischen Streitfrage einnimmt, wirkt unter Umständen auf die Form der Auseinandersetzung mit Luther. Aber ein umgekehrter Einfluß läßt sich beide Male nicht feststellen. Das beweist wieder, wie fest das Konzil in der Scholastik

1) C. T. V, 714, 20 ff.: Si quis dixerit, homines iustificari . . . exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundantur atque illis inhaereant . . . anathema sit.

2) ebenda 798, 23 ff.: . . . exclusa gratia et caritate, quae . . . diffundatur atque inhaereat . . .

wurzelt. Ihre Sätze — je nachdem, wie sie bei dem Lehrer, dem man sich verschrieben hat, geformt sind — stehen von vornherein fest. Von ihnen als von der unerschütterten Grundlage aus nimmt man Stellung den reformatorischen Gedanken gegenüber. Gegen eine von ihnen ausgehende Einwirkung auf den eigenen Standpunkt ist man von Anfang an sicher. Man vergleicht nur ihre Ergebnisse mit denjenigen, zu denen man als Thomist oder Skotist schon längst gekommen ist, lehnt sie ab, weil sie abweichen, und formuliert die eigene alte Meinung mit der Spitze gegen sie.

Solange sich also die scholastischen Lehrmeinungen nicht ganz unmittelbar zu den Ergebnissen der lutherischen Lehre verschieden verhalten, muß, wenn ein innerkatholischer Streit entsteht, der Verlauf immer der sein, den wir jetzt zweimal haben verfolgen können. Man kommt auf die Frage, die ihn auslöst, nachdem man sich gegen Luther geeinigt hat, dann, wenn man gegen die verworfene Lehre die eigene formulieren muß. Von diesem Augenblick an ist die ganze Reformation vergessen und steht Scholastiker gegen Scholastiker. Daß dann der Streit als ein rein scholastischer geführt wird, gibt Veranlassung, ihn bald beizulegen. Man erinnert sich daran, daß ja nicht eine Entscheidung zwischen Thomas und Duns, sondern die Ablehnung Luthers Aufgabe des Rechtfertigungsdekrets ist, und über sie ist man sich einig. Das einzige, was noch zu tun übrig bleibt, ist, eine Formel zu finden, die zwischen beiden katholischen Parteien vermittelt und unter der beide weiterleben können.

So ist, auch wenn man den rein scholastischen Horizont als gegeben hinnimmt, der Streit um das Wesen der Gnade nicht in seiner Tiefe durchgefochten worden.

Denn jede der beiden Richtungen kann für sich in Anspruch nehmen, daß sie wichtige religiöse Interessen vertritt. Der Thomismus hat erkannt, daß eine grundlegende Änderung im Allertiefsten des Menschen, an

einem Punkt erfolgen muß, der vor aller Sittlichkeit liegt. Er hält mit seinem Begriff von Gnade einen letzten Rest von rein Religiösem in dem wertvollen Gedanken fest, daß alles wahrhaft Sittliche erst aus einer direkten Beziehung zu dem Erlösergott entspringt. Freilich kann er das nur real-stofflich, als Teilhaben an der göttlichen Natur fassen. Der Skotismus glaubt diesen letzten, in allem Christentum nie völlig zu verleugnenden Grundsatz auch zu wahren; denn er sieht eben diese Beziehung hergestellt durch die Liebe zu Gott. Ja, er kann einen Vorrang vor Thomas deswegen für sich behaupten, weil bei ihm diese Beziehung auf Gott nicht in einem rätselhaften, eigentlich nur metaphysisch postulierten Seelengrunde hergestellt wird, sondern in einer klaren, wahrnehmbaren, dem Willen unmittelbar benachbarten Gesinnung besteht. Wenn man allerdings dann sieht, was im Katholizismus ganz konkret unter „Liebe" verstanden wird, wie sie sich eigentlich nur auf dem moralischen, ja zeremoniellen Gebiet auswirkt, dann lernt man wieder den Wert der Anschauung des Thomas begreifen. — Von all diesen Triebkräften, aus denen die einander widersprechenden lehrhaften Aufstellungen erst einen Sinn und einen Wert bekommen, ist auf dem Tridentinum nichts zu spüren. Nirgendwo tritt hervor, daß man sich der Tragweite der Sache, um die man streitet, bewußt ist, nirgends tauchen in der Aussprache Gedanken auf, die den tieferen Gehalt der eigenen oder der gegnerischen Anschauung berühren. Man streitet letzten Endes überhaupt nicht um die Sache, sondern um die Formel, um das Ergebnis, zu dem der Scholastiker, von dem man gelernt hat, gelangt ist, und um den Ausdruck im Dekret, wo er zur Geltung kommt oder ausgeschlossen wird. Auch die Gründe, die ins Feld geführt werden, verraten nie eigenes Nachdenken über die Frage, sondern sind eine Wiederholung dessen, was Thomas und Duns dafür und dawider zu sagen wußten.

Trotzdem ist dieser Streit in seinem Verlauf und seinem Ergebnis recht lehrreich. Er zeigt die Skotisten in der Überzahl. Aber auch der Thomismus ist stark genug vertreten. Er erkämpft sich Gleichberechtigung, und sein Einfluß wächst gegen das Ende der Verhandlungen hin immer mehr.

3. Abschnitt

Der Aufbau des Rechtfertigungserlebnisses. Gnade und freier Wille. Glaube und Werke

1

a) Um einen Zugang zu finden zu der Fülle von Stoff, die hier in der Generaldebatte des Konzils bis zur Fertigstellung des ersten Dekretentwurfs ausgeschüttet wird, sei das erste ausführliche Votum an den Anfang gestellt, das unsere Quellen bieten, dasjenige des Jesuiten Salmeron. Es ist in seinem Aufbau musterhaft, und an ihm lassen sich die Gegensätze, die hier von Anfang an die Diskussion beherrschen, leicht entwickeln. Von vornherein ist zu erwarten, daß wir in ihm den skotistischen Aufriß kennen lernen. Denn als zu dieser Partei gehörig haben wir Salmeron im vorigen Abschnitt mehrfach kennen gelernt[1]).

Er unterscheidet von dem eigentlich rechtfertigenden Handeln Gottes, das aus Sündenvergebung und Eingießung der drei theologischen Tugenden besteht, ein zweites, das zeitlich dem ersten vorangeht und das das Objekt für die Rechtfertigung zubereitet. Aber wenn er dieses Handeln zunächst auch Gott, seiner Gnade und seiner Berufung allein zuzuschreiben scheint, so muß ihm doch von vornherein feststehen, daß auch der Mensch daran beteiligt ist. Denn diese Mitwirkung des Menschen begründet er in den folgenden Sätzen: Zwar könnte Gott, wie er es in der Kindertaufe

1) Siehe oben S. 123 f.

tut, uns die Gabe der Rechtfertigung auch schenken ohne all unser Tun. Er will es aber nicht, weil es nicht schicklich wäre, mit dem Menschen, der Vernunft und freien Willen besitzt, umzugehen wie mit einem toten Stein oder einer unvernünftigen Pflanze. Darum müssen auch wir dafür sorgen, daß unser Herz sich vorbereitet auf die Rechtfertigung.

Diese Vorbereitung oder Disposition nun, bei der Gott und Mensch, Gnade und freier Wille zusammenwirken, vollzieht sich in folgenden Momenten: Den Anfang macht Gott mit einer Gnadenwirkung, die, eben weil sie das erste, nicht durch voraufgehende menschliche Tätigkeit bedingte Glied der Kette ist, gratia praeveniens heißt. Sie ist eine Bewegung, die auf den ganzen geistigen Menschen, auf seinen Intellekt und seinen Affekt[1]) wirkt und sich in ihm fortpflanzt. Sie ruft im Menschen als erstes eine Bewegung auf Gott hin hervor, die mit dem Glauben gleichgesetzt wird. Dieser lehrt nun Gott in seinen verschiedenen Eigenschaften kennen, und daraus entwickeln sich die weiteren Bewegungen. Zuerst zeigt der Glaube dem Menschen die Heiligkeit und die Strafgerechtigkeit Gottes. An diesem Bild lernt der Mensch Gott fürchten, seine Sünden bereuen und den Vorsatz fassen, nicht wieder zu sündigen. Dann wird Gott im Glauben als mild und barmherzig erkannt; daraus keimt Hoffnung und Vertrauen zu ihm. Drittens endlich lehrt der Glaube den Menschen Gottes Weisheit und seine Liebe zu uns. Das erweckt „Akte einer gewissen Liebe“ und den Vorsatz, ihm und seinem Gesetz zu gehorchen. Als das erste, worin dieser Vorsatz verwirklicht wird, als ein Akt des Gesetzesgehorsams also, erscheint der Sakramentsempfang. Durch ihn folgt dann der Vorbereitung die Rechtfertigung selbst[2]).

1) Die nominalistische Psychologie versteht unter affectus auch den Willen. Vgl. K. Holl, Gesammelte Aufsätze Bd. 1: Luther. 2. und 3. Aufl. Tübingen 1923. S. 34 Anm. 2.

2) C. T. V, 268, 5—36.

Es ist zunächst zu fragen: Wie kommt Salmeron dazu, überhaupt eine solche Vorbereitung für nötig zu erklären? Er selbst gibt einen Grund an: Es verträgt sich sozusagen mit der Würde des Menschen nicht, wenn ihn das rechtfertigende Handeln Gottes unvorbereitet träfe. Mit dieser Ansicht steht er tief drin in der Überlieferung der Scholastik. Sie mußte in dem Augenblick, wo sie von Aristoteles das Schema von Form und Materie übernahm und in die Rechtfertigungslehre hineinverwob, eine dispositio ad iustificationem für notwendig erklären. Denn wenn es der Sinn der Rechtfertigung ist, daß der Seele des Menschen als der materia eine neue forma aufgedrückt wird, dann muß man auch an der Lehre des Aristoteles über das Verhältnis von Form und Materie festhalten und mit ihm einsehen, daß eine bestimmte Form nicht jedem beliebigen Stoff verliehen werden kann, sondern nur einem, der ihr Anknüpfungspunkte bietet, der sie aufzunehmen fähig, d. h. auf sie disponiert ist. Diesen Gedanken gibt Salmeron nur in einer Form wieder, die die Sache vom Standpunkt des Menschen und des freien Willens betrachtet.

Jedoch nun ist es durchaus nicht selbstverständlich, daß Salmeron diese Disposition zeitlich *vor* den eigentlichen Rechtfertigungsvorgang verlegt und in ihr eine ganze Reihe von psychologisch aufeinanderfolgenden menschlichen und göttlichen Akten aufzählen kann. Vielmehr offenbart er sich darin wieder als ein Schüler der franziskanisch-skotistischen Theologie. Thomas sieht ja die Dinge meist einseitig vom systematischen Standpunkt und interessiert sich für die empirisch-psychologische Wirklichkeit sehr wenig. So läßt er auch aus Rücksicht auf den Gottesbegriff die Disposition, an deren Notwendigkeit auch er festhält, mit der Rechtfertigung selbst zeitlich zusammenfallen. Denn auch die Disposition ist von Gott gewirkt, und Gott ist dabei geleitet von demselben Ziel, auf das es auch mit seinem rechtfertigenden Handeln abgesehen ist. So *will* er nur einmal,

Disposition und Rechtfertigung zugleich, und was Gott will, das geschieht vermöge seiner Allmacht in einem Augenblick. Daher muß sich der ganze, mit der Rechtfertigung in Zusammenhang stehende Vorgang samt der Disposition in einem Augenblick vollziehen[1]).

Dieser Gedanke macht dem Gottesbegriff des Thomas alle Ehre, und es wird sich im folgenden zeigen, wie dadurch die thomistische Anschauung auch in den Einzelfragen günstig beeinflußt wird. Aber wenn es sich jetzt darum handelt, der lutherischen Darstellung des Rechtfertigungserlebnisses eine katholische entgegenzustellen und eine psychologische Aufeinanderfolge von seelischen Vorgängen zu geben, so sind die Schüler des Thomas in einer schweren Lage. Denn ihr Meister setzt sie dazu nicht in den Stand. Er hat die Rechtfertigung vom Standpunkt Gottes und nicht von dem des Menschen aus beschrieben. Mit ein paar verlorenen Bemerkungen, in denen er der Wirklichkeit Zugeständnisse macht[2]), ist nicht viel anzufangen. — Da sind die Skotisten besser daran. Duns selbst zeigt sich überall von einem starken Interesse am Wirklichen und Konkreten beherrscht und mit einem scharfen Blick dafür begabt; daher finden seine Schüler für die Aufgabe, die die Auseinandersetzung mit der Reformation dem Konzil stellt, bei ihm Anregungen und fertige Gedanken. So ist es nicht zufällig, daß eine der glänzendsten Lösungen dieser Aufgabe[3]), eben diejenige Salmerons, das Werk eines Skotisten ist.

---

1) S. th. II, 1, q. 113 art. 7 corp.; II, 953 Migne: . . . videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam . . .

2) z. B. ebenda q. 112 art. 2 ad 1; II, 937 Migne: Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente . . . — Vgl. auch ebenda corp.

3) Ich wüßte seinem Votum nur die Darstellung an die

Wenn nun aber für den Skotisten die Disposition der Rechtfertigung vorangeht, für den Thomisten beide zusammenfallen, so rückt eine Frage in eine ganz verschiedene Beleuchtung, je nachdem ob man sie vom Standpunkt des Duns oder des Thomas aus ansieht. Es ist diejenige nach dem Verhältnis des freien Willens zur Gnade. Beide, die franziskanisch-skotistische Theologie wie Thomas, sind sich darüber einig, daß der freie Wille bei der Rechtfertigung in irgendeiner Form mitbeteiligt ist. Der Satz, mit dem Salmeron diesen Gedanken begründet, daß nämlich Gott auf das nun einmal im Menschen vorhandene liberum arbitrium Rücksicht nimmt und sein Handeln dieser Tatsache anpaßt[1]), dieser Satz findet sich bei Bonaventura[2]) wie bei Thomas[3]). Jedoch Beteiligung des freien Willens ist ein vieldeutiger Ausdruck; es kommt darauf an, was man unter dieser Beteiligung versteht. Und da ist es nun bedeutsam, daß der Skotist — Salmeron kann da wieder als Beispiel dienen — in erster Linie nach der Beteiligung an der Disposition fragt. Dort steht dem freien Willen von Seiten Gottes die gratia

Seite zu stellen, die Sanfelice von La Cava (siehe unten S. 164 ff.) vom Rechtfertigungserlebnis gibt.

1) C. T. V, 268, 7 ff.: Quamvis enim Deus possit hoc iustitiae donum nobis infundere, nihil nobis operantibus, ut in pueris facit, non tamen vult ob decentiam. Operatur enim nobiscum non ut cum plantis aut saxis ratione carentibus, sed ut cum hominibus rationis ac liberi arbitrii usum habentibus.

2) Breviloquium p. V cap. 3; V, 255 A Quaracchi: Rursus, quoniam Deus sic reformat, quod leges naturae inditas non infirmat; ideo sic hanc gratiam tribuit libero arbitrio, ut tamen ipsum non cogat, sed eius consensus liber maneat.

3) S. th. II, 1 q. 113 art. 3 corp.; II, 946 Migne: Deus . . . movet omnia secundum modum uniuscuiusque . . . Unde et hominem ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet, quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii . . .

praeveniens gegenüber. Mit diesem alten augustinischen Begriff wird der seit Pelagius und den Semipelagianern unbestrittene Gedanke festgehalten, daß Gott, nicht der Mensch, den ersten Anstoß zur Rechtfertigung gibt, obwohl jetzt in der Vorbereitung ein menschliches Handeln dem Rechtfertigungsakt Gottes selbst vorausgeht. Die gratia praeveniens ist jedoch wesentlich verschieden von der eigentlichen Rechtfertigungsgnade. Diese ist eine gratia habitualis inhaerens, d. h. sie kommt als eine Zuständlichkeit in den Menschen selbst hinein. Jene bleibt außerhalb, bei Gott, und wirkt nur auf den zu Rechtfertigenden. Wie sie wirkt und was sie ganz konkret ist, das ist niemals ganz klar festzustellen. Salmeron nennt sie einen impulsus, der den Menschen anregt[1]). Anderwärts in Trient heißt sie eine „Ermahnung"[2]), ja bei Bonaventura wird sie einmal[3]) in einem Zusammenhang erwähnt, der sie als etwas ganz Alltägliches erscheinen läßt und es fraglich macht, ob sie überhaupt noch ein besonderes Handeln Gottes neben seiner generalis influentia ist, mit der er die Schöpfung erhält. Jedenfalls steht ihr der Mensch in einem sehr großen Umfang objektiv gegenüber, und eine besondere Kräftigkeit eignet ihr nicht. — Im Vergleich zu einem solchen Partner muß der freie Wille naturgemäß ziemlich stark hervortreten. Er kann der „Anregung" nachgeben oder sie vernachlässigen, der „Mahnung" folgen oder sie ablehnen. Und davon, was er tut, hängt es ab, ob die ganze weitere Kette von Akten, die Salmeron in der Disposition aufzählt, zustande kommt oder nicht. Da aber

1) C. T. V, 268, 15 f.: Pulsat ergo gratia illa praeveniens et stimulans, quae non est aliud quam motio quaedam et impulsus divinus excitans intellectum et affectum.

2) ebenda 276, 16.

3) in II sent. d. 28 art. 2 q. 1 concl.; II, 682 Quaracchi: Vix aut nunquam liberum arbitrium destituitur omni gratia gratis data.

wieder ihr Zustandekommen die Vorbedingung dafür ist, daß Gott rechtfertigt, d. h. Gnade und Gerechtigkeit eingießt, so kann Salmeron sagen: „Wir wirken aktiv mit bei der Annahme der Gaben“[1]).

Anders steht der Thomist zur Frage. Für ihn handelt es sich ja nicht um das Verhältnis des freien Willens zur Gnade in der Disposition, sondern in der Rechtfertigung selbst. Er kennt auch keine gratia praeveniens in dem Sinn, wie es eben dargestellt wurde. Wohl hat auch Thomas den Ausdruck. Aber er unterscheidet die gratia praeveniens nur begrifflich von der Rechtfertigungsgnade[2]). Sachlich-wesentlich fallen ihm beide zusammen. Denn da die ganze Disposition im Augenblick der Rechtfertigung erfolgt, so ist natürlich die in diesem Augenblick eingegossene gratia inhaerens selbst derjenige Faktor, mit dem Gott den ersten Anstoß zur Rechtfertigung gibt. Sie wirkt nun auf den freien Willen, und die motiones liberi arbitrii, die der Skotist als Bestandteile der Vorbereitung auf die Rechtfertigung aufzählt, nennt Thomas als logische Momente des Rechtfertigungsvorgangs selbst. Er zieht sie in zwei zusammen: in die Bewegung auf Gott hin und die Bewegung gegen die Sünde[3]). — Hier hat es der freie Wille also nicht mit einer nur von außen auf ihn wirkenden gratia praeveniens, sondern mit der dem Menschen selbst inhärierenden habitualen Rechtfertigungsgnade zu tun. Wenn dieser Gegenspieler auftritt, dann bleibt weniger für den freien Willen übrig. Zwar äußert sich Thomas selbst nie klar darüber, aber es sind nur Folgerungen, die man aus dem, was er sagt, ziehen muß, wenn in Trient vier Theologen, die beiden

1) C. T. V, 268, 37.

2) S. th. II, 1, q. 111 art. 3 ad 2; II, 831 Migne: . . . gratia non diversificatur per hoc quod est praeveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus. . .

3) S. 109 Anm. 1 und S. 166 Anm. 2.

Augustinereremiten Gregor von Padua und Aurelius von Rocca contrata, der Dominikaner Gregor von Siena und der Servit Lorenzo Mazocchi im Widerspruch zur skotistischen Mehrheit den Satz aufstellen, der freie Wille verhalte sich rein passiv der Gnade gegenüber[1]). Das ist zunächst im Gegensatz zu Salmerons Satz gemeint, daß wir die Rechtfertigungsgaben Gottes aktiv annehmen. Davon kann natürlich nicht die Rede sein, wenn man nicht an eine Disposition im skotistischen Sinne glaubt, sondern wenn mit der Eingießung der Gaben die Tätigkeit des freien Willens erst anfängt. Zugleich wird aber auch, wie das Votum Gregors von Siena beweist[2]), die Entscheidungsfreiheit für oder wider die Richtung, in die der Stoß von Gott treibt, geleugnet. Die Zustimmung, die der menschliche Wille der Gnade gegenüber leistet, wird auch auf die Wirkung Gottes zurückgeführt. Damit bleibt als Inhalt des Begriffs: freier Wille noch übrig eine Kraft zum Guten, die durch die Gnade aufgeweckt und in Bewegung gesetzt wird und die dann — nach der Rechtfertigung — mit der eingegossenen Gnade zusammenwirkt.

Der zweite Punkt, an dem der Thomist Widerspruch gegen den Aufriß Salmerons erheben muß, ist eng mit dem zuerst besprochenen verwandt. Salmeron nennt Glaube, Liebe, Hoffnung als Akte der Disposition, die zustande kommen durch das gemeinsame Wirken von zuvorkommender Gnade und freiem Willen. Das stimmt vortrefflich

---

1) C. T. V, 280, 10 ff.: Quatuor doctores, videl. duo Augustinenses, sc. magister Gregorius et alius, item magister Gregorius Senensis ord. Praed., item magister Laurentius ord. Servorum dixerunt, quod liberum arbitrium se habet mere passive et nullo pacto active ad iustificationem. — Vgl. 264, 5 f. [Ehses 280 Anm. 1.]

2) C. T. V, 263, 13 ff.: Actus motionis iustificationis est ex Deo, et quod nos non repugnemus, est etiam a Deo, quia, ut dicit B. Thomas, quemdmodum Deus movetur ex se ipso ad iustificandum, ita movet nostram voluntatem ad consentiendum.

mit Duns, der ja auch nachweist, daß der Mensch schon vor der Rechtfertigung — sogar ex puris naturalibus — Gott lieben könne[1]). Thomas läßt die Trias erst nach der Rechtfertigung als eingegossene habitus virtutum gelten[2]). Bezüglich des Glaubens wird das auch unter den thomistischen theologi minores des Tridentinischen Konzils von Gregor von Siena[3]) und Aurelius von Rocca contrata[4]) hervorgehoben, zwei Männern, die wir auch schon bei der Frage des freien Willens als Vertreter eines strengen Thomismus kennen gelernt haben. — Freilich gerät an diesem Punkt auch der Skotismus mit sich selbst in Schwierigkeiten; denn auch er lehrt ja, daß in der Rechtfertigung die drei theologischen Tugenden als übernatürliche habitus dem Menschen eingegossen werden[5]). Wie kommt es dann, daß Glaube, Liebe und Hoffnung schon vorher in der Vorbereitung vom Menschen geleistet werden? Wozu ist es dann noch nötig, sie einzugießen? Salmeron deutet an, wie man sich in dieser Schwierigkeit hilft: Er redet in der Vorbereitung von „actus amoris cuiusdam“[6]). Wenn schon das zugesetzte „quidam“ die Liebe hier nicht als vollwertig gegenüber der in der Rechtfertigung eingegossenen erscheinen läßt, wenn es schon beachtenswert ist, daß diese Liebe im Vollsinn caritas genannt wird, während die Liebe in der Disposition amor

1) in sent. III d. 27 q. un.; XV, 354 ff. Paris.

2) S. oben S. 120 Anm. 1.

3) C. T. V, 263, 15 ff.: Iustificari per fidem: non quod fides praecedat, sed postquam iustificamur, credimus; ideo fides non praecedit ad iustificationem, ex doctrina B. Thomae. — Der Widerspruch, den Ehses (ebenda Anm. 3) erhebt, beruht darauf, daß er Thomas nach dem Tridentinum deutet.

4) ebenda 264, 6 f.: Fides est effectus iustificationis secundum Thomam, estque primum signum hominis iustificati.

5) Salmeron C. T. V, 268, 5 f.: Deus ergo in iustificatione duo facit: primum est non imputare peccata seu condonare peccata, infundere habitum fidei, spei, caritatis.

6) C. T. V, 268, 31.

heißt, so ist doch der Ton zu legen auf das Wort „actus“: In der Vorbereitung bringt es der Mensch nur zu einzelnen Akten der Gottesliebe. Erst in der Rechtfertigung erhält er den immerwährenden habitus caritatis.

b) Der Gegensatz zwischen Thomismus und Skotismus, wie er eben dargestellt wurde, greift nun ganz unmittelbar ein in den Kampf mit Luther, und zwar zuerst bei der Frage des freien Willens. Hier steht zweifellos die thomistische Anschauung der lutherischen näher als die skotistische, weil sie in weiterem Umfange der Alleinwirksamkeit Gottes Rechnung trägt. Freilich muß man sich hüten, sie mit Luthers Lehre vom unfreien Willen zu identifizieren und etwa reformatorische Einflüsse auf die vier Theologen der Minderheit anzunehmen. Davor kann schon bewahren, daß sie immer noch vom freien Willen reden und gewiß niemals Luthers kühnes Wort vom servum arbitrium gebraucht haben. Sodann aber zeigen sie sich überall, wo sie sonst auftreten, als gute Katholiken und getreue Schüler des Thomas. Also wird man ihren Satz von der Passivität des freien Willens so auslegen müssen, wie es oben geschah: nämlich daß sie immer noch an eine Kräftigkeit des Menschen zum Guten glauben, die von der eingegossenen Gnade nur aufgeweckt und angestoßen zu werden braucht, um dann mit ihr zusammenzuwirken. Damit ist zugleich der weite Abstand gekennzeichnet, der diese strengen Thomisten von Luther trennt. Immerhin — es sei noch einmal gesagt — haben sie ein bedeutendes Stück mehr von dem Grundgedanken erfaßt, der Luther zu den letzten Konsequenzen trieb. — Auf dem Konzil vollends mag ihr Satz als eine höchst verdächtige Annäherung an die deutsche Ketzerei gewirkt haben. Darauf läßt die Verteidigung schließen, die Seripando ihnen am 13. Juli[1]) angedeihen läßt. Umgekehrt

1) C. T. V, 334, 16 ff.

mag die innerlich von vornherein vollzogene Ablehnung der Reformation manchen der Theologen, den wir sonst als guten Thomisten kennen gelernt haben, veranlaßt haben, aus der Lehre seines Meisters nicht diese strengsten Folgerungen zu ziehen, die den Anschauungen Luthers weit entgegenkommen.

Aber auch in der zweiten Frage, die hier zu besprechen ist, in der nach dem Verhältnis von Glauben und Werken, bedingt die Zugehörigkeit zu einer der beiden innerkatholischen Parteien wichtige Unterschiede in der Art, wie man sich mit dem äußeren Feinde auseinandersetzt. Wieder kann hier Salmerons Votum als Musterbeispiel für den Skotismus gelten. Nur an wenigen Punkten ist es aus den Äußerungen anderer theologi minores zu ergänzen oder zu verdeutlichen.

Luther faßt den Glauben dem Wesen nach als fiducia und weist ihm die entscheidende Rolle bei der Rechtfertigung zu. Wie verhält sich dazu der Skotist? Bei ihm erscheint die fides einmal in der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, und zwar als der erste Akt, mit dem der freie Wille auf die Stimme der gratia praeveniens antwortet[1]). Denn konkret stellt sich dieses Einwirken Gottes auf den Menschen so dar, daß ihm unmittelbar oder durch die Predigt etwas offenbart wird, was geglaubt werden soll, und gleichzeitig Gott in ihm einen Einfluß ausübt, zu dem, was da an ihn herantritt, Ja zu sagen. Leistet der Mensch diese Zustimmung, so heißt das: er glaubt[2]). Und nun entwickeln sich aus dem

1) C. T. V, 268, 16 f.: Primum ergo, ad quod excitat (gratia praeveniens), est fides.

2) Antonius Frexius von Pinarolo ebenda 276, 32 ff.: . . . ex parte Dei primo requiritur revelatio credendorum, facta immediate a se ipso vel mediate per ministrum verbi Dei iustificando; secundo ex parte Dei requiritur, ut per gratiam voluntatem iustificandi moveat, ut vellet credere. . . . Tertio requiritur concursus liberi arbitrii ad credendum revelata.

Glauben alle diejenigen Akte, die in ihrer Gesamtheit die Vorbereitung auf die Rechtfertigung ausmachen: Furcht, Reue, Hoffnung, Vertrauen, Liebe und Gehorsam[1]). Aber wenn diese auch den Glauben zur Voraussetzung haben, so sind sie doch etwas Selbständiges, ja Wesensverschiedenes neben ihm. Denn sie alle — Salmeron betont das besonders bei der fiducia — sind Akte des Willens. Der Glaube aber wohnt im Intellekt[2]). — Die fides jedoch, die Luther so hoch preist, ist — so interpretiert es der Skotist in Trient — nicht dieser Glaube in der Vorbereitung. Er muß vielmehr eine andere fides meinen, eine ähnliche, wie die, von der der Katholik glaubt, daß sie in der Rechtfertigung eingegossen wird. Daß Luther an so etwas denkt, das schließt Salmeron aus dem Ausdruck formalis iustitia, mit dem Luther gelegentlich einmal arbeitet, um die Bedeutung des Glaubens zu bezeichnen[3]). Aber gerade dieser Ausdruck zeigt, wie die Reformatoren in ihrer Lehre über die Bedeutung des Glaubens irren. Nicht die fides rechtfertigt, und nicht sie ist sachlich-wesentlich gleichbedeutend mit der Gerechtigkeit, sondern die caritas, die ja der Skotist mit der rechtfertigenden Gnade gleichsetzt und die daher die alles überragende Rolle bei ihm spielt. Der Glaube, der nicht durch die Liebe wirkt, ist tot. So lehren es Paulus und Jakobus[4]).

1) S. oben S. 135.

2) C. T. V, 268, 43 ff.: Melanthon et ceteri haeretici abutuntur voce fidei. Aiunt enim, fidem fiduciam esse divinae misericordiae. . . . „fides est substantia rerum sperandarum". Non est autem prima fiducia, ut sit substantia, id est fundamentum, soliditas, basis; nam praecedit fides in entellectu . . . . credere . . . . intelligere . . . . plenissime scire . . . . captivare intellectum . . . . cum isti actus sint intellectus et non voluntatis, certe fides non est fiducia.

3) Vgl. S. 104 Anm. 1 u. 2. Zur richtigen Deutung des Ausdruckes bei Luther vgl. K. Holl, Gesammelte Aufsätze Bd. 1: Luther. 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1923. S. 126 ff.

4) C. T. V, 269, 18 ff.

Allein — diesen Einwand kann man nach Luthers Auftreten und seiner steten Berufung auf Paulus nicht umgehen — nun stammt das Wort, mit dem Luther vornehmlich arbeitet, das Wort von der Rechtfertigung durch den Glauben, doch nicht von ihm, sondern von Paulus. Aber dieser denkt nicht wie Luther an den Glauben im Rechtfertigungsvorgang, sondern an den in der Vorbereitung. Weil er der erste Schritt ist, den der Mensch auf dem Weg zur Rechtfertigung tut, deswegen kann man ihn mit dem Endpunkt, der Rechtfertigung selbst in Verbindung bringen[1]). Man kann sagen, er ergreife das Geschenk der inhärierenden Gerechtigkeit[2]), und daher nennt man die Rechtfertigung nach ihm und nicht nach den anderen Akten der Vorbereitung, die nur Glieder in einer Kette sind, deren Anfang und Ursprung die fides ist[3]).

Mit einem solchen Glaubensbegriff sieht man den Gegensatz gar nicht, der für Luther zwischen Glauben und Werken besteht. Man braucht nur daran zu denken,

1) C. T. V, 270, 18 f.: . . . praecipue tribuitur iustificatio fidei ex pacto. Primo quia est prima, per quam elevamur a vilitate naturae.

2) ebenda 9 ff.: Iustificari ergo hominem per fidem nihil est aliud quam actu illo primo fidei . . . apprehendere donum iustitiae inhaerentis seu caritatis et cum eo spiritum adoptantem.

3) ebenda 17 ff.: Licet autem necessaria sint in pectore (lies peccatore) iustificando contritio, timor, spes, sacramentum: tamen praecipue tribuitur iustificatio fidei ex pacto . . . 27: Tertio. Quia omnes aliae praeparationes prodeunt ab illo motu fidei, et fides excitat dolorem, timorem, spem. — Für diese Deutung des „iustificari per fidem" noch einige Belege aus anderen Voten: Antonius Frexius von Pinarolo O. M. C. ebenda 277, 40 ff.: Ultimum dubium est: Cur Apostolus potius tribuit fidei iustificationem, quam caritati vel spei vel poenitentiae? Dico quod ideo hoc facit, quia fides est prima ratio, qua natura nostra elevatur super se. — Johannes Consilii O. M. O. ebenda 263, 35 f.: Iustificari per fidem dicimur, quia fides radix est omnium, quae praecedunt iustificationem. — Joh. Ant. Delphinus O. M. C. ebenda 274, 29: Iustificari per fidem dicimur, quia fides est prima radix ad nos iustificandum.

daß der Glaube ein Ja-sagen zu dem von Gott in der katholischen Predigt Geoffenbarten ist, dann erfährt der Mensch gerade durch den Glauben, daß es guter Werke zur Rechtfertigung bedürfe[1]). Ja, der Glaube wird selbst ein Werk[2]), ein Opfer des besten Teils am Menschen, des Verstandes[3]). So bekommt das Wort vom iustificari per fidem seinen besonderen Sinn: Rechtfertigung durch Glauben heißt die Rechtfertigung auch deshalb, weil der Glaube das Gott wohlgefälligste Werk ist.

Aber hier erinnert man sich wieder an ein Paulus-wort: Warum schließt Paulus die Werke des Gesetzes von der Rechtfertigung aus? Salmeron vor den anderen macht Ernst mit diesem Wort: Unter Gesetz versteht er nicht nur das Zeremonial-, sondern auch das Sittengesetz[4]). Aber wenn die Werke des Gesetzes verworfen werden, so wird nur eine bestimmte Triebkraft zum Handeln verworfen, die notwendig jedesmal da herrscht, wo nach einem Gesetz gehandelt wird: das Streben nach zeitlicher Belohnung oder die Furcht vor zeitlicher Strafe. Das ist ein „niedriger, menschlicher, knechtischer und krämerhafter" Beweggrund, der auch die Werke wertlos macht, die aus ihm hervorgehen[5]). Wenn aber dieselben Werke aus dem

---

1) Franciscus von Palermo O. M. C. C. T. V, 273, 15 f.: . . . per fidem noscit peccator, indigere poenitentia, caritate et bonis operibus.

2) Antonius Marinarius O. Carm. ebenda 274, 33: Cum dicimur fide iustificari etc., intelligimus necessario operibus, cum fides sit opus.

3) Salmeron ebenda 270, 30 ff.: (praecipue tribuitur iustificatio fidei.) Quia nobilissimus actus est, quem potest habere peccator et iniustus, quia offerimus illi nobilissimam partem id est intellectum, quem permittimus captivari per fidem.

4) C. T. V, 271, 6 f.: . . . per opera legis intelligo non solum ceremonialia et iudicialia, sed etiam moralia . . .

5) ebenda 271, 8 f.: Monet autem lex vel comminando poenas temporales vel alliciendo praemiis temporalibus. Qui ergo

Glaubensakt entspringen in dem Sinne, wie es oben dargelegt worden ist, so fallen sie nicht mehr unter den Begriff der Gesetzeswerke. Ihr Motiv ist dann die Sehnsucht nach Gott[1]). So bereiten sie auf die Rechtfertigung vor. Manchmal aber — auch hier macht es sich Salmeron nicht bequem — schließt Paulus nicht nur die Werke des Gesetzes, sondern die Werke überhaupt von der Rechtfertigung aus. Dann verbietet er wieder nicht etwa die Werke, sondern spricht ihnen nur einen ganz bestimmten Wert ab, nämlich den von Verdiensten im vollen Sinne des Wortes, von Werken, die Gott durch die ihnen selbst innewohnende Güte die Rechtfertigung abkaufen und einen Rechtsanspruch ihm gegenüber begründen[2]). Solche Verdienste sind die Werke vor der Rechtfertigung nicht; aber völlig wertlos sind sie deswegen auch nicht in Gottes Augen. Weil sie aus der gratia praeveniens hervorgehen, bereiten sie auf die Rechtfertigungsgnade vor[3]). Gott beachtet sie, und sie veranlassen ihn, Sündenvergebung und Gnade zu schenken[4]). Antonius von Pinarolo gebraucht hier für die von Salmeron nur vorsichtig umschriebene Bedeutung der Werke vor der Recht-

---

observaverit legem ob hunc scopum, procul dubio non iustificaretur, quia huius opera prodeunt a principio vili humano et servili seu mercenario.

1) C. T. V, 271, 23: Si autem prodirent a fide et motu in Deum amplectendum, disponerent ad iustitiam.

2) ebenda 271, 25 ff.: Ad secundum, quod Paulus excludit opera absolute, respondeo, Paulum per opera non intelligere nisi merita, quae ex se et sua dignitate emunt ipsam iustitiam . . . 29 innituntur iustitiae et debito . . .

3) ebenda 271, 33 f.: . . . non intendit excludere dispositiones ad gratiam, quae etiam ex gratia sunt.

4) ebenda 271, 3 f.: . . . opera ipsa bona excitata a fide et gratia praeveniente respicit Deus, ut illis donet remissionem peccatorum et gratiam iustificationis.

fertigung den entsprechenden franziskanisch-skotistischen [1]) Fachausdruck: Sie sind merita ex congruo [2]).

Es läßt sich aus den Akten über die Besprechungen der theologi minores der durchgeführten Auseinandersetzung mit Luther, wie sie uns von skotistischer Seite vorliegt, kein thomistisches Gegenstück an die Seite stellen. Nur in einzelnen Punkten lassen sich Abweichungen verzeichnen, und zwar wieder bei den vier Theologen, die sich auch in der Frage des freien Willens von der franziskanischen Mehrheit entfernen. Zu ihnen tritt hier scheinbar noch der Dominikaner Johannes von Udine [3]). Sie erheben — wie das von der Lehre des Thomas aus nicht anders sein kann — Widerspruch gegen diejenige Deutung des Wortes von der Rechtfertigung durch den Glauben, die Salmeron und seine Genossen vorgetragen haben. Denn die fides in der Vorbereitung, auf die diese jenes Wort beziehen, erkennen die Thomisten ja nicht an. Sie erklären,

---

1) Bonaventura Breviloq. p. V, cap. 2; V, 254 A Quaracchi: Et ideo omnis radix merendi fundatur in gratia gratum faciente, cuius est facere hominem dignum; propter quod nullus potest eam mereri merito condigni, sed solum merito congrui. — Duns in sent. IV d. 14 q. 2 § 14; XVIII, 75 A Paris: Iste autem motus dicitur attritio, et est disposito, sive meritum de congruo ad deletionem peccati mortalis. — Ebenda § 15; 75 B.

2) C. T. V, 276, 18 ff.: Hanc operum dispositionem ,et praeparationem, cui ex iustitia non est debita gratia, theologi vocant meritum de congruo, quod non est vere et simplex meritum, sed meritum secundum quid. — Sonst kommt der Ausdruck meritum de congruo in den Akten über die Theologenkongregationen nicht vor. Vgl. aber die Summa sententiarum ebenda 280, 42 f.: Et maior pars theologorum dixit, quod opera disponentia ad iustificationem sunt meritoria iustificationis de congruo.

3) Summa sententiarum theologorum C. T. V, 280, 29 ff.: Soli praedicti quatuor et ultra frater Ioannes de Utino ord. Praed. dixerunt, fidem nos iustificare, quia dum firmiter credimus, nos recipere ex meritis Christi remissionem peccatorum, iustificamur. — Mit der Angabe über den Inhalt ihrer von der Mehrheit abweichenden Meinung läßt sich nichts anfangen.

Paulus meine den in der Rechtfertigung eingegossenen Glauben. Und daß er ihn nennt und nicht eine andere der theologischen Tugenden, scheint von ihnen damit begründet zu werden, daß der Glaube das Erste ist, was den Ungerechten zum Gerechtfertigten macht[1]). In diesem Sinne können sie sagen: Das Verdienst Christi kommt uns durch den Glauben zugute[2]).

Damit setzt sich der Thomismus eigentlich in ausdrücklichen Gegensatz zu Duns; denn wenn auch hier von den fünf Theologen der Minderheit zunächst nur der Ton gelegt wird auf den zeitlichen oder logischen Vorrang des Glaubens vor den übrigen eingegossenen Tugenden, so führt das natürlich, besonders wenn es bei Gelegenheit der Auseinandersetzung mit dem paulinisch-lutherischen Grundsatz vom iustificari per fidem geschieht, notwendig auch zu einer sachlich-wesentlichen Überordnung der fides über spes und caritas. Und das verträgt der Skotismus nicht. Denn in ihm hat deutlich und unumstritten die mit der rechtfertigenden Gnade gleichgesetzte Liebe den Primat unter den theologischen Tugenden. Daher treffen die Worte, die Salmeron gegen das angeblich lutherische Verständnis der fides als der iustitia formalis richtet[3]), in Wirklichkeit nicht den äußeren Feind, sondern die thomistische Anschauung über die Bedeutung des Glaubens in der Rechtfertigung.

Allerdings haben — darauf fußt gerade die zuletzt ausgesprochene Wahrnehmung — die lutherische und die thomistische Stellung für denjenigen, der sie vom skotistischen Standpunkt aus betrachtet, ein Gemeinsames: Sie schreiben beide dem Glauben eine wesentliche, nicht nur eine vorbereitende Rolle bei der Rechtfertigung zu. Aber es klafft zwischen ihnen doch ein unvergleichlich tieferer

1) Vgl. oben S. 143 Anm. 3 u. 4.
2) C. T. V, 263, 3. 264, 8 f.
3) S. oben S. 145.

Gegensatz als zwischen dem thomistischen und dem skotistischen Glaubensbegriff. Denn Luther versteht unter dem Glauben eine Willenstat, die den Gnadenwillen Gottes bejaht, die eine geistige Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen ermöglicht und die von Gott durch das helle, klare Wort im Menschen gewirkt wird. Dem Thomisten ist fides eine intellektuelle Zuständlichkeit, deren Vorhandensein Bedingung dafür ist, daß Gott den Menschen im letzten Gericht durch ein analytisches Urteil für gerecht erklärt, und die auf übernatürlich-magische Weise in den Menschen hineinkommt.

Auch in der Frage nach der Bedeutung der Werke vor der Rechtfertigung scheint der Thomismus in Trient gleich von Anfang an zu der das Feld beherrschenden franziskanischen Theologie in Gegensatz zu treten. Aurelius de Rocca contrata[1]) und Gregor von Padua[2]) gebrauchen hier Formeln, die für das meritum de congruo keinen Platz lassen. Das hängt eng zusammen mit ihrer Ablehnung einer Aktivität des freien Willens. Denn nur, wo der Mensch handelt, kann er Verdienste erwerben. Aus diesem Grunde hat auch Thomas selbst das meritum de congruo nicht anerkennen wollen[3]).

---

1) C. T. V, 264, 9 ff.: Opera requiruntur, sed non sunt dispositiones effectivae, quasi Deum moveant ad iustificandum, sed quod movetur sola sua gratia.

2) ebenda 263, 4: Operibus non movetur Deus, sed sola misericordia sua.

3) S. th. II, 1, q. 112 art. 3 corp.; II, 938 f. Migne: „Utrum necessario datur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.“ — Potest . . . praeparatio dupliciter considerari: uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio; et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem . . . Alio modo potest considerari, secundum quod est a Deo movente; et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non possit . . . Sonst (II, 1, q. 114;

2

In den Besprechungen der Väter im Juli tritt die thomistische Partei stärker hervor. Sie ist nicht mehr eine so verschwindende Minderheit wie im Kreise der theologi minores. Ihre Anschauung wird jetzt klarer und in allen zur Besprechung stehenden Fragen ausgebaut. Allerdings erscheint sie dafür gemildert gegenüber der Schroffheit, mit der wenigstens ein Teil der Parteigenossen außerhalb des Konzils die Folgerungen gezogen hatte.

So kehrt nirgends die Anschauung vom rein passiven Verhalten des freien Willens wieder. Sie taucht nur auf, um bekämpft zu werden[1]). Vielmehr betont man jetzt von thomistischer Seite, was man mit dem Skotismus gegen Luthers Lehre vom unfreien Willen gemeinsam hat. Dafür ist Seripando ein recht bezeichnendes Beispiel. Er redet für die Alleinwirksamkeit Gottes, für den Charakter der Gnade als eines völlig freien Gottesgeschenks, für den paulinisch-augustinischen Satz: Was hast du, das du nicht empfangen hättest?[2]) Aber dann verwahrt er sich sofort: Dadurch dürfe nicht der freie Wille aufgehoben werden[3]). Beides bringt er miteinander in Einklang, indem er liberum arbitrium als Freiheit des Menschen zum Guten faßt. Sie wird durch die Gnade aufgerichtet und geheilt[4]). So stehen sich denn Gnade und freier Wille nicht mehr als Gegensätze gegenüber, sondern es kann ein „Sowohl-als-auch" behauptet werden. — Das ist genau die Haltung, die

---

II, 959 ff. Migne) stellt sich Thomas immer nur die Frage, ob es möglich sei, auf Grund der gratia (gratum faciens) das ewige Leben zu verdienen.

1) C. T. V, 316, 30 f. 321, 40 ff.

2) ebenda 333, 27 ff.

3) ebenda 35.

4) ebenda 38: . . . gratia liberum arbitrium non destruitur, sed statuiter sanaturque . . .

sich, wie oben[1]) gezeigt wurde, für den Thomisten notwendig ergibt, und dasjenige Stück vom freien Willen, das für ihn noch übrig bleibt. Darauf legt man jetzt den Ton, um die Übereinstimmung mit Duns, die dabei unter der Klammer des vieldeutigen Begriffs „liberum arbitrium" herauskommt, und den Gegensatz zu Luther herauszustellen.

Wenn sich so in der Lehre vom freien Willen die innerkatholischen Unterschiede verwischen, so treten doch in der Behandlung des zweiten Problems „Glaube und Werke" weiter die Parteien scharf auseinander[2]). Jetzt läßt sich aus den Voten der Väter die Beschreibung der thomistischen Stellung zur Frage vervollständigen. Ihre Vertreter lehnen es jetzt mit der Spitze sowohl gegen Luther wie gegen den Skotismus ausdrücklich ab, bei der Rechtfertigung von einem anderen Glauben zu reden als von der fides vera et viva, quae caritatem et dilectionem habet annexam, d. h. aber von dem in der Rechtfertigung eingegossenen Glauben. Denn nur er, nicht die fides historica oder irgendein anderer Glaube, hat mit der Rechtfertigung

---

1) S. 141.

2) Für die franziskanische Auffassung seien hier nur drei Voten angeführt: de Navarra von Badajoz C. T. V, 324, 20 ff.: (Paulus) Cum . . . dicit . . ., iustificari nos per fidem, se explicat dicens, per actum sc. fidei, atque ita intelligit de fide actuali, non habituali. — Musso von Bitonto ebenda 317, 40 ff.: Sic vocatus necesse est, ut primum credat; haec est illa fides, quam tantopere Paulus magnificat, quae fides non est habitus infusus, sed actus credendi, quia fides infusa non fit sine caritate et spe, quae postea infunditur per iustificationem . . . 48: Fides quae iustificat est quae habet actus interiores, videl. credere, et exteriores, videl. confiteri, dolor, bonum propositum baptizandi, poenitentia, propositum bonae vitae agendae etc., qui actus ante fidem nihil operarentur, et sic loquitur Paulus, quod fide, non operibus iustificamur, quia fides est principium istius negotii iustificationis. — Diaz de Lugo von Calahorra ebenda 331, 3 ff.: sic dicitur iustificari per fidem homo, quia illa est, per quam elevamur a vilitate naturae, et quae excitat alios bonos motus spei, amoris,

etwas zu tun[1]). Das bedingt in der Anschauung über den Gegenstand und das Wesen des Glaubens keinen Unterschied zur franziskanischen Auffassung. Die fides, ob sie dort als informis oder hier als caritate formata[2]) verstanden wird, ist ein bloß verstandesmäßiges Fürwahrhalten von dogmatischen Sätzen. Die „wahre und lebendige" fides unterscheidet sich als Glaube vom historischen nur dadurch, daß sie explicita ist, d. h. sich bewußt auf alle einzelnen Dogmen der Kirche erstreckt, auf die Verheißung Christi im Gesetz, die Vergebung der Sünden durch ihn, seine Fleischwerdung, die Geheimnisse der Trinität usw. Ihnen seine Vernunft anpassen, auch wenn sie ihr noch so sehr widerstreiten, das heißt glauben[3]).

Wenn sie versuchen, dem Wort von der Rechtfertigung durch den Glauben gerecht zu werden, dann tun die Thomisten unter den Vätern denjenigen Schritt, der sich aus den Voten der Theologen noch nicht belegen ließ: Sie stellen den eingegossenen Glauben, auf den sie jenes Wort beziehen[4]), nicht nur als das Erste im Rechtfertigungsakt

---

et detestationis peccati, et propter quam respicimur a Deo ut existentes in via ad iustificationem.

1) Contarini von Belluno C. T. V, 325, 5 ff. — Seripando ebenda 335, 35 f.: Quid autem sit haec fides, non generaliter — sic enim complectitur omnia revelata a Deo, — sed quoad id, cuius ratione iustificat . . . 46: Ex qua fide fiducia gignitur . . . Haec fiducia, quae spes appellatur, inanis esse non potest, quia statim . . . ex ea caritas emicat.

2) Zu den Ausdrücken vgl. Anm. 4.

3) Cortesi von Vaison C. T. V, 300, 29 ff.: . . . fidem habeat necesse est, non eam quidem, quae sufficiebat veteris legis hominibus, . . . implicitam sc. et imperfectam, sed explicitam, plenam et omnibus numeris absolutam. Nempe eum credere oportet, Iesum esse Christum in lege promissum, per quem Deus dat remissionem peccatorum, incarnationis praeterea et Trinitatis mysteria credere et nosse, illis et omnibus ab ipso Christo quomodocunque revelatis assentiri, mentem et rationem (etiam si suis sensibus et rationi illa aliquo modo repugnare videantur) accommodare.

4) Bonuccio gen. O. Serv. ebenda 345, 12 f.: Neque dicimur

hin, sondern auch als das Wichtigste, insofern sich alles Spätere aus dem Glauben entwickelt. So wird ihnen die fides zur „Wurzel“ und zum „Grundstein“ der Rechtfertigung[1]).

Das gilt es abzugrenzen gegen den lutherischen Grundsatz, daß der Mensch gerechtfertigt werde allein durch den Glauben. Diese Aufgabe ist vom thomistischen Glaubensbegriff aus fast noch leichter zu lösen als vom franziskanischen. Der Glaube, der für die Rechtfertigung überhaupt in Betracht kommt, ist ja nie allein, ist ja immer mit Hoffnung und Liebe verbunden, und, da die Liebe nie müßig ist, auch von den Werken nicht zu trennen[2]). Sie sind neben dem Glauben heilsnotwendig; denn sie stellen ja mit die reale Gerechtigkeit dar, auf die es mit der ganzen Rechtfertigung abgesehen ist. Wenn man in der Auseinandersetzung mit Paulus den Glauben als die Wurzel der Rechtfertigung hervorgehoben hatte, so fährt man jetzt gegen Luther fort: er ist aber auch nur die Wurzel. Die Werke, die aus ihm hervorgehen, gehören ebenso zur Rechtfertigung hinzu wie die Wurzel selbst[3]).

---

fide iustificari eo, quod fide iustitiam mereamur, neque fides informis iustificat, sed formata. — Pasquali von Motula ebenda 307, 3 ff. — Salazar von Lanciano ebenda 316, 38 f.

1) Cortesi von Vaison C. T. V, 300, 45 ff.: Per huiusmodi fidem fructus passionis Christi, remissio sc. peccatorum, nobis applicatur tamquam per proprium principium et radicem et perpetuam comitem omnis salutis et iustificationis. — Salazar von Lanciano ebenda 317, 3 ff.: Fide iustificari dicimur, quia fides est primus lapis istius iustificationis et fundamentum.

2) Cortesi von Vaison ebenda 302, 17 ff.: . . . fides sola, ut est virtus distincta a spe et caritate, insufficiens est prorsus ad omnia . . . Fides ergo, quae iustificat, est fides Christiana evangelica, quae sola non est, si includit spem et caritatem, neque sola est ita, ut excludat opera, quia si caritatem includit, opera necesse est fidem comitentur, quia caritas non est otiosa.

3) Vgl. die oben Anm. 1 zitierten Stellen. Cortesi schließt seinen Satz: „licet non complementum“, Salazar fährt fort: „non quod ex aliis lapidibus hoc aedificium non constet . . .“

Gegenüber der Tatsache, daß Paulus vom „Gerechtfertigtwerden ohne Werke“ spricht, hilft man sich genau so wie der Skotismus, indem man behauptet, Paulus schließe nur die Werke vor dem Glauben aus[1]). Nur bedeutet das, wenn es ein Thomist sagt, etwas anderes als im Munde etwa Salmerons. Dort sind damit die ohne Hilfe der gratia praeveniens getanen Werke ausgeschlossen, die der Vorbereitung auf die Rechtfertigung aber gerettet. Hier sind, streng genommen, auch diese verneint und nur die nach der Rechtfertigung getanen opera anerkannt. Allein so schroff läßt es dann auch der Thomist in Trient nicht stehen. Es macht sich hier bemerkbar, daß Thomas selbst sich bisweilen untreu geworden ist und an ein paar Stellen doch von einer Vorbereitung vor der Rechtfertigung geredet hat[2]). Daran halten sich jetzt seine Schüler auf dem Konzil. Sie werden dazu gedrängt durch Luther. Er hatte — so mußte es wenigstens dem Katholiken erscheinen — in seinen Ausführungen über die Buße auch etwas Ähnliches wie eine dispositio ad iustificationem gelehrt. Weil man dem etwas Positives entgegensetzen muß und der Skotismus mit gutem Beispiel vorangeht, deswegen gewinnen jetzt vereinzelte Stellen bei Thomas für seine Schüler erhöhte Bedeutung. Im Anschluß an sie möchte man nun doch auch für Werke, die vor der Eingießung des Glaubens getan werden, vorbereitenden Wert retten[3]). Deshalb wird weiter behauptet, Paulus schließe nur die Werke des Ge-

1) Salazar von Lanciano C. T. V, 316, 39 f.: Cum Paulus dicit: „Operibus non iustificamur“, intelligit de operibus ante fidem . . .

2) Vgl. S. 137 Anm. 2 und S. 151 Anm. 3.

3) Cortesi von Vaison C. T. V, 302, 6 ff.: . . . . sed sunt praeparationes quaedam ad gratiam iustificationis percipiendam . . et huiusmodi opera praeparatoria non excludit Apostolus. — Th. Campeggio von Feltre ebenda 297, 45 f.: nihil faciunt opera praecedentia nisi praeparationem quandam et dispositionem ad fidem et gratiam . . .

setzes aus. Und flacher als Salmeron — der hier allerdings leicht kühn sein konnte, weil ihm auf Grund seines Glaubensbegriffs die Werke vor der Rechtfertigung doch erhalten blieben — versteht man unter „Gesetz" nur das Zeremonialgesetz[1]). Oder aber man schiebt, wie es Salmeron auch getan hatte, Paulus unter, er schließe nur die Verdienstlichkeit der vor dem Glauben getanen Werke aus[2]). Jedoch während der Skotist damit dann nur die Werke vor der Disposition aufgibt, für die Vorbereitung selbst aber das meritum de congruo behält[3]), lehnt der Thomist mit jenem Satz in Übereinstimmung mit seinem Meister das Angemessenheitsverdienst ab.

So unterscheidet sich der Thomismus, der uns in den Generalkongregationen des Juli entgegentritt, nur noch in zwei Punkten scharf vom Skotismus: Er leugnet das meritum de congruo für die Werke vor der Rechtfertigung und bezieht das Wort von der Rechtfertigung durch den Glauben auf die fides infusa, nicht auf die fides historica. Vereinzelt wird aber auch schon in diesem zweiten Punkt von seiten des Skotismus her ein Vermittlungsversuch gemacht. Vigerio von Sinigaglia setzt sich hinweg über die Rücksicht auf die hervorragende Rolle, die die caritas im System des Duns spielt, und will unter der fides, von

1) Salazar fährt an der S. 156 Anm. 1 zitierten Stelle fort: ut sunt caeremonialia . . . — Pasquali von Motula C. T. V, 307, 43 ff.: . . . non . . . Apostolus excludit omnia opera, sed opera legis, ut contradicat Christianis ex Iudaeis volentibus observari legalia, ut puta circumcisionem et alia legalia . . .

2) Cortesi von Vaison ebenda 302, 1 ff.: . . . . non ita absolute debet intelligi, ut credamus, Apostolum voluisse dicere, quod in iustificatione impii nullum sit opus hominis. . . . non tamen eiusmodi, qualia ea, de quibus intelligit Apostolus, meritoria sc. . . .

3) J. B. Campeggio von Mallorca ebenda 291, 33 f. — Vigerio von Sinigaglia ebenda 292, 26. — de Navarra von Badajoz ebenda 324, 13 ff.

der Paulus redet, beides verstehen, die fides historica in der Präparation und die fides caritate formata[1]).

3

Mit dem ganzen Bild, das im Vorangegangenen von den Generalkongregationen des Juli entworfen worden ist, ist nun aber nur das wiedergegeben, was den allgemeinen Durchschnitt kennzeichnet. Es muß jetzt noch von zwei Männern geredet werden, die während dieser Zeit auftreten und die sich in den Rahmen einer der beiden dogmatischen Parteien nicht fassen lassen, von Giulio Contarini von Belluno und Thomas Sanfelice von La Cava.

Das Votum Contarinis vom 10. Juli[2]) über den primus status iustificationis zeichnet sich zunächst einmal dadurch aus, daß es einen Thomismus von einer Schärfe und Folgerichtigkeit vertritt, wie er sonst unter den Vätern nicht anzutreffen ist.

Contarini wendet die thomistische Anschauung vom freien Willen nicht, wie es sonst geschieht, so, daß die Übereinstimmung mit dem Skotismus und der gemeinsame Gegensatz gegen Luther hervortritt, sondern betont wie die vier theologi minores dasjenige in der Auffassung des Thomas, wodurch diese im Vergleich zu Duns der Reformation näher rückt: Er legt das Schwergewicht auf die

1) C. T. V, 292, 44 ff.: dicimus, hominem iustificari per fidem, quia fides est causa, sine qua non (ut aiunt), et unicum ostium, per quod tum ad dispositionem, tum ad iustificationem ingredimur, sive sit historica cum assensu, quae saltem requiritur in praevia dispositione, sive sit fides operibus caritatis gravida, quae requiritur in iustificatione.

2) Vgl. zum Folgenden R. Seeberg, „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben“ 1889, 652 ff.

Gnade und will von einer Beteiligung des freien Willens an der Vorbereitung nichts wissen[1]).

Jedoch das hält sich noch im Rahmen eines strengen Thomismus. Den zerbricht aber Contarini, als er auf das Verhältnis von Glauben und Werken zu sprechen kommt.

Er entwickelt zunächst wie jeder andere Thomist die Notwendigkeit der guten Werke aus dem Begriff der fides caritate formata. Farbenreicher und wärmer, als es sonst wohl auf dem Konzil geschieht, malt er das Bild des im Glauben gegründeten, d. h. des gerechtfertigten Christen und zeigt, wie aus der Dankbarkeit für die Herrlichkeit dieses Zustandes die Liebe zu Gott und aus ihr sowohl wie aus der Hoffnung auf das ganz nahegerückte ewige Leben die guten Werke hervorgehen, die Arbeit an der eigenen Heiligung und die Unterwerfung der Begierden unter die Herrschaft der Vernunft[2]).

---

1) C. T. V, 325, 12 ff.: et quia multi volunt, opera nostra facere ad hanc dispositionem, ego considerans (quod nemo vestrum negabit), opera nostra facta extra iustificationem nullius esse ponderis, nullius valoris ad aliquid promerendum, quod nos ducat ad salutem . . . magis tutum ac pium iudicarem, totam hanc dispositionem bonitati et pietati divinae esse tribuendam, quam hoc tantum principium temere ac periculose nobis esse assumendum.

2) ebenda 36 ff.: Constitutus igitur homo in hac fide . . . mortuus est peccato, videt se omnino renovatum esse, habet Spiritum reddentem testimonium spiritui suo, quod est factus filius Dei, cohaeres autem Christi, quo Spiritu duce discurrens per tanta et tam magna beneficia in se a Deo collata accenditur quadam admirabili caritate et dilectione, ita ut nihil faciat, nihil cogitet nisi quod putet Deo Optimo . . . gratum fore, atque erectus in spem maximam, aeternam vitam consequendi, nihil ei in hac vita videtur iucundius, nihil amabilius, quam iuste, pie ac temperanter vivere. Cupiditates temerarias coercet, timores et sollicitudines omnes expellit, fruitur dulcissima pace interna et externa, interna quia omnes animi passiones rationi obediunt

Die übrigen Thomisten ziehen nun aber durch diesen Gedankengang zwei Linien: Sie beweisen aus ihm erstens, daß sie mit Paulus übereinstimmen und eine Rechtfertigung durch den Glauben lehren, weil ja aus dem Glauben alles Spätere erst entstehe. Zweitens aber machen sie die Wendung gegen Luther, der eine Rechtfertigung allein durch den Glauben lehrt, und führen aus, es müsse eben auch noch anderes, es müßten gute Werke aus dem Glauben entstehen, und auch sie seien heilsnotwendig. Contarini aber — und er ist sich bewußt, daß es eben dieser Punkt ist, wo er von der sonst begangenen Straße abbiegt — läßt diese beiden Linien nicht nebeneinander stehen, sondern er erkennt, daß man denselben Satz: die fides enthält alles im Keim, nicht zweimal verschieden betonen darf, wenn es derselbe Satz bleiben soll, einmal: die fides enthält schon alles — und das zweite Mal: sie enthält es nur im Keim. Man muß sich für eine Betonung entscheiden. So stellt er die Frage, die niemand sonst auf dem Konzil stellt: Worauf kommt es in der Rechtfertigung an, auf den Glauben selbst, oder auf die Werke, die notwendig aus ihm entstehen? Dann aber kann er sich der Eindeutigkeit der paulinischen Sätze nicht entziehen und antwortet: „Irgendwelche Werke kommen in unserer Rechtfertigung und für unser Heil nicht in Betracht. Dort kommt es allein auf das Leiden, allein auf die Verdienste unseres Heilandes Jesu Christi an“[1]).

Er verdeutlicht das Verhältnis von Glauben und Werken durch ein Bild: Wo Sonne ist, da ist auch Licht, und man kann aus dem Nichtvorhandensein von Licht auf das Nichtvorhandensein von Sonne schließen. So sind, wo

---

et acquiescunt, externa quia lites non habet . . . Ad quem statum cum pervenerit homo, quid aliud est, Patres, quam ex impio factum esse pium atque ita iustificatum . . . per legem fidei, a qua veluti a radice emanant postea omnia bona opera . . .

1) C. T. V, 326, 31 ff.

Glaube ist, auch Werke der Liebe, da der Glaube von der Liebe unzertrennlich ist und diese nicht müßig sein kann, und man kann aus dem Fehlen von guten Werken entnehmen, daß kein Glaube da ist. Aber wie man trotz der Unzertrennlichkeit von Sonne und Licht nicht sagen darf, daß das Licht bei der Hervorbringung von Früchten ursächlich beteiligt sei, so ist es auch mit dem Glauben und mit den Werken: nur der Glaube steht in Beziehung zum Endergebnis, zur Rechtfertigung; die Werke sind nur Begleiterscheinungen[1]).

Damit bedroht Contarini einen der grundlegenden Gedanken, von denen aus die ganze katholische Rechtfertigungslehre entworfen ist. Denn nach ihr findet ja alles, was für sie das Kernstück im eigentlichen Rechtfertigungsvorgang bedeutet, die Eingießung der Gnade und der habitualen Tugenden, nur statt, damit der Mensch die reale Gerechtigkeit, die dadurch in ihn hineingekommen ist, durch wirkliche aktuale Gesetzeserfüllung betätige und damit Gott die Möglichkeit gebe, ihn für gerecht zu erklären und ihm das ewige Leben zu schenken. Dieser Gedankengang ist erschüttert, wenn man mit Contarini die Werke dessen, dem Gnade und Gerechtigkeit eingegossen sind, für unwesentliche, nebenbei entstehende Erzeugnisse hält, auf die es bei Gottes letzter, endgültiger Gerechtsprechung nicht ankomme.

Wir können hier auf die letzten Wurzeln der eigenartigen Anschauung Contarinis noch nicht eingehen. Daher bleibt uns auch das Positive an ihr verborgen, die Antwort nämlich, was der Glaube für eine Rolle spielt, wodurch und warum er in direkter Beziehung zu Gottes Recht-

1) C. T. V, 326, 9 ff.: . . . sol vel ignis habet hoc inseparabile secum, quod est lux, et valebit dicere: ibi non est lux, ergo non est sol; sed non propterea, quia ubi non est lux, non est sol, valebit dicere, quod lux sit in causa proventus fructuum et aliarum rerum, quae procedunt a sole; ita dico in fide . . .

fertigungsurteil stehe. Davon kann erst im 5. Abschnitt die Rede sein. Dort wird sich zeigen, daß hier in der Tat reformatorische Gedanken in das katholische System eingebrochen sind. Jetzt kann nur festgestellt werden, daß in der Anschauung über das Verhältnis von Glauben und Werken Contarini über den Thomismus hinausgeht, die Bedeutung der Werke bei der Rechtfertigung leugnet und daß in seinen Sätzen über den Glauben nichts steht, was ihn hindern könnte, die lutherische Formel „sola fide" aufzunehmen.

Freilich ist schon hier darauf aufmerksam zu machen, daß er dieses sola fide nicht in demselben Sinne meint wie Luther. Denn es sind nirgendwo Anzeichen dafür, daß er vom katholischen Glaubensbegriff selbst abweicht und unter Glauben wie Luther ein Vertrauen versteht. Überhaupt ist ja der Mittelpunkt der katholischen Rechtfertigungslehre, die Lehre von der Eingießung, bei ihm stehen geblieben, und auch die fides, von der er redet, ist eine fides infusa, nicht, wie bei Luther, das Ja des menschlichen Willens zu Gottes Heilswillen, das eine Gemeinschaft wie von Person zu Person zwischen Gott und Mensch schafft[1]).

Immerhin war die lutherische Färbung in Contarinis Gedanken stark genug, um auf dem Konzil Anstoß zu erregen[2]). Dem als Ketzer Verdächtigten wurde bald der Boden zu heiß. Nicht lange nach dem 20. Juli scheint er Trient verlassen zu haben.

Noch mehr als das Contarinis hebt sich das Votum Sanfelices aus der Menge der übrigen Voten heraus.

---

1) Darauf legt R. Seeberg ZKWL 1889, 662 f. den größten Ton. Darüber kommt aber die ganz konkret nachweisbare Abweichung Contarinis vom thomistischen System etwas zu kurz.

2) Severoli Diarium C. T. I, 88, 32 ff.: . . . fuerunt tamen, qui adnotarent episcopum Belonensem, quod is recitasset opinionem card. Contarini . . . quae patribus non satis orthodoxa visa fuit.

Er nennt am Anfang seiner Rede Thomas als seinen Gewährsmann[1]), und in der Tat kämpft er in vielen Punkten getreulich in der geschlossenen Front der thomistischen Partei. So wenn er das meritum de congruo ablehnt[2]) und diejenigen Akte, die von franziskanischer Seite in der Disposition aufgezählt werden, an eine Stelle verweist, wo sie als Wirkungen der Rechtfertigung selbst erscheinen[3]). Auch im Glaubensbegriff erhebt er sich nicht über den Durchschnitt. Die fides ist ihm fides infusa[4]) — damit ist die Lehre von der Eingießung und der gratia creata überhaupt festgehalten — und ist etwas wesentlich Intellektuelles; denn durch sie erkennt der Verstand das Geheimnis der menschlichen Erlösung[5]). Zwar wirkt diese Erkenntnis auch in den Willen hinüber[6]); aber es bleibt schließlich doch nicht die Aufgabe des Glaubens, sondern die der Hoffnung, „die durch den Glauben angebotene Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes so fest ins Auge zu fassen, daß man um der Verheißung Gottes willen niemals an ihnen zweifeln kann“[7]).

Aber nun tut Sanfelice von hier aus zunächst schon denselben Schritt, den Contarini über Thomas hinaus und

---

1) C. T. V, 294, 28 f.

2) ebenda 296, 5 ff.

3) ebenda 1 ff.: Si dicatur, fidem, spem, caritatem, poenitentiam, detestationem peccatorum et obsequium divinae voluntatis esse dispositiones ad iustificationem: dicit Paulus, fere haec omnia esse fructus Spiritus Sancti . . .

4) ebenda 295, 27 f.: Per fidem enim infusam . . . de quibus penitus desperandum erat, ea nobis etiam insperata donavit.

5) C. T. V, 295, 10 ff.

6) ebenda 16 f.: (cum) . . . voluntas . . . ita sit per fidem de misericordia Dei persuasa . . . ebenda 11 f.: fide . . . nos Deus optimus donavit, ut iam illuminatus intellectus redemptionis humanae mysterium apprehendere, rectaque reddita voluntas appetere posset.

7) ebenda 24 ff.

gegen ihn tut: Zwar ist der Glaube untrennbar verbunden mit Hoffnung und Liebe; aber für die Rechtfertigung kommt nur er in Betracht. Sanfelice drückt das so aus, daß Gott rechtfertigt, ohne die Akte der Hoffnung und der Liebe abzuwarten[1]). Er nimmt sogar den Ausdruck per solam fidem auf[2]), den Contarini, obwohl er sachlich dasselbe meint, nicht wagt.

Ein Zweites endlich trennt ihn von allen Vätern des Konzils. Er beschreibt ausführlich die Rechtfertigung als Erlebnis und gibt einen psychologischen Aufbau, wie man ihn, um hier zuerst nur das Formale zu erwähnen, so klar und mit solcher liebevollen Versenkung in die Wirklichkeiten des seelischen Lebens und ihre Gesetze unter den Thomisten auf dem Konzil gewiß nicht, kaum unter den Skotisten wiederfindet. Ausdrücklich verzichtet er auf den systematischen Standpunkt des Thomas, der die Rechtfertigung von oben her, vom Gottesbegriff aus entwickelt[3]).

Nun hatten wir gesehen, daß auch andere Thomisten hier Zugeständnisse machen. Allein sie tun es, um in Einigkeit mit dem Skotismus Luther abzulehnen, Sanfelice aber, um Luthers Aufbau zu übernehmen. Er läßt die Rechtfertigung mit der Buße beginnen. Zwar geht auch ihr ein göttlicher Akt, eine Erleuchtung des Verstandes voraus. Aber das bedeutet nur, daß auch die

---

1) C. T. V, 295, 13 ff.: Postquam igitur Deus nostram illustraverit intellectum, nostram rectam fecerit voluntatem, fidemque illam vivam, quae spem et caritatem coniunctissimas habet, nobis donaverit: non expectat in nobis iustificandis, ut in ipsum speremus, ut ipsum amemus, sed . . . statim . . . iustificatur.

2) ebenda 30.

3) ebenda 294, 26 ff.: De multiplici iustitia et iustificatione plus quam satis theologi. De multiplici fide abunde dixit D. Turritanus. De baptismo, cum respondebitur erroribus, dicam. Nunc autem de iustificationis ordine dico, qui vero naturae est, non autem temporis; nam ut asserit div. Thomas, eodem tempore iustificatio fit.

Buße gottgewirkt ist. In der Kraft dieser göttlichen Wirkung erkennt der Mensch das Elend seiner Lage. Natürliches und mosaisches Gesetz und die Stimme seines Gewissens lassen ihn seine Verkehrtheit und seinen Abfall von dem Gott sehen, der ihn geschaffen hat. Er erkennt, daß sein Wille der Sünde und dem Teufel verknechtet ist, und muß sich selbst des ewigen Todes schuldig sprechen. In der Angst, die ihn darob befällt, wagt er nicht, sich zur göttlichen Barmherzigkeit zu flüchten; er weiß sich ihrer unwürdig und kann Gott nur als den Richter und Rächer fürchten und fliehen[1]). Erst wenn er so weit ist, schenkt ihm Gott den Glauben und läßt ihn seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erkennen.

Der Wille des Menschen — der Sünde verknechtet, vom Teufel gefangen: davon weiß Thomas nichts. Hier wird seinem liberum arbitrium das servum arbitrium Luthers entgegengestellt. Wie weit Sanfelice mit diesem Satz auch über einen strengen Thomismus hinausgeht, das wird klar, wenn man das schwächliche Wort Contarinis daneben stellt, daß die menschliche Natur „immer mehr (als zum Guten) zum Bösen neige“[2]). Auch wenn der Rechtfertigung das

1) C. T. V, 294, 30 ff.: Cum intellectus humanus, depulsis ignorantiae tenebris, fuerit a sapientiae lumine illustratus, turpissimae suae conditionis miseriam intelligit, examinataque suae vitae ratione, et naturalis et Mosaicae legis testimonio et propriae conscientiae iudicio se ex omni parte pravum atque suo creatori ingratum cognoscit. Praeterea suam voluntatem (sponte tamen) peccati servam, diaboli captivam esse seque aeternae morti obnoxium intelligit. Quapropter perpetua animi sollicitudine anxius imminentis vindictae gravitate perterritus, quo se vertat quove confugiat nescit, et cum nulla alia evitandi periculi ratio praeterquam Dei misericordia se offerat: illi tamen fidere non audet, tum quia se indignum divina benignitate existimat, tum vero quia ipsum Deum tamquam severissimum iudicem atque acerrimum ultorem et timet et abhorret.

2) ebenda 325, 22 f.

Schema Buße — Glaube zugrunde gelegt wird, so bedeutet das, unter Luthers Einfluß ausdrücklich gegen Thomas Stellung nehmen. Denn Thomas hat die umgekehrte Reihenfolge: erst den motus liberi arbitrii in Deum per fidem, dann den motus liberi arbitrii adversus peccatum[1]). Und es ist kein Zufall, wenn er beides so zueinander ordnet. Er begründet es: erst die Liebe zu Gott läßt den Menschen die Sünde als etwas Widergöttliches empfinden. Das Erste ist die Ursache des Zweiten[2]). Auf der anderen Seite weiß auch Sanfelice, warum Sünde und Liebe zu Gott im Menschen nicht einfach nebeneinander wohnen. Er bringt da einen Gedanken vor, der in seiner ganz außergewöhnlich ernsten Tiefe unverkennbar seinen Ursprung bei Luther verrät: Die Sünde trennt von Gott, und der Mensch darf es nicht wagen, den Abgrund zu überspringen und sich mit seiner Liebe dem heiligen Gott aufzudrängen[3]).

So sind bei Sanfelice in weitem Umfang lutherische Gedanken in das thomistische System eingedrungen. Freilich sind auch bei ihm beträchtliche und bedeutungsvolle Reste dieses System stehen geblieben, und nur mit dieser Einschränkung darf man davon reden, daß von Sanfelice ein Stück lutherischer Rechtfertigungslehre in Trient vertreten worden ist.

Sanfelice ergeht es noch schlimmer als Contarini. Auch er wird der Ketzerei beschuldigt. Am 17. Juli, als er über die beiden letzten status iustificationis zu reden hat, verteidigt er sich gegen diesen Vorwurf, versucht aus mitgebrachten Schriften der Väter das „sola fide“ und seinen

1) Vgl. S. 109 Anm. 1.

2) s. th. II, 1, q. 113 art. 8 corp.; II, 955 Migne: . . . secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum; unde motus liberi arbitrii in Deum praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius.

3) C. T. V, 294, 37 ff.

Glaubensbegriff zu belegen, erklärt aber seine Unterwerfung unter die Meinung der Synode[1]). In seinem Votum über den zweiten und dritten status läßt er denn auch die Gedanken, die er am 6. geäußert hat, zurücktreten gegenüber denen, die ihn mit einem strengen Thomismus verbinden[2]). Aber dieser Rückzug nützt ihm nichts mehr. Am Schluß der Sitzung vom 17. kommt es zu einem Streit zwischen ihm und de Zannettinis von Chiron, bei dem sich Sanfelice zu Tätlichkeiten hinreißen läßt. Infolgedessen muß er das Konzil verlassen[3]). Damit ist auch seine dogmatische Meinung unschädlich gemacht.

---

1) C. T. V, 347, 1 ff.

2) ebenda 352 ff. — Ich halte es darum nicht für richtig, dieses zweite Votum Sanfelices in solchem Umfang zu benutzen und zweideutige Stellen des ersten aus ihm zu erklären, wie das R. Seeberg a. a. O. S. 667 ff. tut. Sanfelice redet am 17. Juli nicht mehr unbefangen. — Ich muß daher für Seebergs Darstellung auch Sanfelices das auf S. 162 Anm. 1 abgegebene Urteil aufrecht erhalten.

3) Die Akten, vor allem die eidlichen Aussagen der beiden Beteiligten und außerdem der Bischöfe von Bertinoro und Rieti, die den Streit aus allernächster Nähe miterlebten, geben kein ganz klares Bild seines Verlaufs. Am wahrscheinlichsten scheint mir der Hergang folgendermaßen: Nach der Sitzung standen die Bischöfe von Chiron, von Bertinoro und von Rieti zusammen. Die beiden letzteren äußerten ihre Erwartung, daß de Zannettinis in der nächsten Sitzung Sanfelice widerlegen werde (358, 20 ff.). Als Sanfelice zufällig an der Gruppe vorbeikam, rief ihm Casello von Bertinoro lachend zu: Hier dieser (de Zannettinis) werde ihm übermorgen gebührend antworten. Auf die ebenso lachende Antwort Sanfelices, er sei darauf gefaßt (357, 43 ff.), scheint auch de Zannettinis noch scherzend ihn gebeten zu haben, in der Duplik schonend zu verfahren (358, 1 f.). Während Sanfelice weiterging, fielen, halblaut gesprochen, von seiten de Zannettinis die beleidigenden Worte: „Er kann sich nicht entschuldigen; er ist entweder ein Ignorant oder ein Unverschämter.“ Sanfelice, der nicht genau verstanden hatte, kam zurück, und als de Zannettinis dieselben Worte ihm noch einmal ins Gesicht wiederholte — vielleicht hat er dabei auch eine drohende Stellung ein-

4

a) Durch das Ausscheiden Sanfelices und Contarinis ist die Auseinandersetzung des Konzils mit Luther so gut wie vollzogen. Er ist auf der ganzen Linie abgelehnt. Das, was jetzt überhaupt noch eine Verhandlung über freien Willen und Gnade, über Glaube und Werke am Leben erhält, ist der Kampf der beiden scholastischen Parteien um das Dekret. Jede will dort ihre Form der Ablehnung und ihre positive Lehre vorgetragen sehen.

Der Dekretentwurf der Viermänner-Kommission gibt fast uneingeschränkt die skotistische Anschauung wieder. Nur der Ausdruck „meritum de congruo" ist aus Rücksicht auf die Thomisten vermieden. Aber die Stelle[1]), wo gegen Pelagius die Verdienstlichkeit der guten Werke vor der Rechtfertigung abgewiesen wird, ist in eine Form gebracht, die nur die merita de condigno trifft und für die Annahme eines Angemessenheitsverdienstes Raum läßt.

Wir können im übrigen diesen Julientwurf, da er fast ohne Einfluß auf die Beratungen geblieben ist, beiseite

---

genommen (358, 40) —, ergriff ihn Sanfelice am Bart und schüttelte ihn; dabei blieben ein paar Haare in seiner Hand. — In der Behandlung der Angelegenheit auf dem Konzil befremdet es, daß de Zannettinis, der nach unserem Gefühl die Freiheit der Meinungsäußerung und den guten Ton weit schwerer verletzt hat, ungestraft davonkommt, ja kaum offiziell getadelt wird. Sanfelice wird in Haft gehalten, bis — am 3. September erst — vom Papst die Weisung eintrifft, ihn durch Ausschluß vom Konzil zu strafen. — Der Fall ist auch interessant für die Stellung des Papstes dem Konzil gegenüber. Die Kurie weiß durch ihre Legaten und die Bischöfe ihrer Partei die Gerichtsbarkeit über Sanfelice dem Konzil zu nehmen und an sich zu bringen.

1) C. T. V, 387, 4 ff.: Si quis dixerit, quod suis operibus hanc iustificationis gratiam praecedentibus eam infidelis valeat promereri, cum in illis, quantumlibet bonitate praepolleant, nihil sit iustitiae vel debiti, ... anathema sit . . .

lassen und müssen erst wieder Seripandos Augustentwurf auf seine Stellung hin untersuchen.

In Seripando wird ein Mann mit der Ausarbeitung des Dekrets betraut, der in den hier zur Rede stehenden Fragen stark von Thomas beeinflußt ist. Aber auch er macht dem Skotismus weitgehende Zugeständnisse: Er unterscheidet von der Rechtfertigung selbst nicht nur begrifflich, sondern auch zeitlich eine Vorbereitung auf die Rechtfertigung und widmet ihr ein eigenes Kapitel[1]). Dabei weiß man nicht, ob man es als eine Verbeugung vor Thomas oder als eine ausdrückliche Absage an ihn auffassen soll, wenn die Akte des Menschen, die hier genannt werden, unter die zwei motiones liberi arbitrii in Deum und in peccata untergeordnet werden[2]), die Thomas nur als zwei Stücke der Rechtfertigung selbst kennt. Die Freiheit des Willens wird stark betont; denn er spielt nun wie im Skotismus schon bei der Vorbereitung eine Rolle und hat es mit der zuvorkommenden Gnade zu tun[3]). Auch die fides wird hier schon genannt[4]), bekommt allerdings das einschränkende Beiwort „aliqua" fides[5]), das sie doch nur als eine unter-

1) Kap. 6 des 2. Entwurfs C. T. V, 829, 6 ff. Vgl. auch ebenda 28 ff.: Post hanc dispositionem . . . ecclesia . . . docet . . . iustificari hominem . . .

2) ebenda 16 ff.: Haec . . . dispositio seu praeparatio posita est tum in . . . voluntatis . . . motione erga Deum . . . tum in motione adversus peccata.

3) ebenda 8 ff.: . . . vocamur, ut qui nostra libera voluntate et mala a Deo per peccata avertimur, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum nos, hoc est, ad nostram iustificationem per bonam voluntatem praeparemur ac disponamur et eius vocatione bonorum principia et quandam quasi inchoationem faciamus . . . 16 ff.: Haec autem dispositio seu praeparatio posita est . . . in libera et nulla ratione coacta voluntatis divina gratia sublevatae et adiutae motione.

4) ebenda 17 ff.: . . . motione erga Deum per fidem credentem, ab eo solo impium iustificari . . .

5) ebenda 33.

geordnete Vorstufe der fides caritate formata gelten läßt. Nur diese einigt mit Christus und macht den Menschen zu einem lebendigen Glied an dessen Leib[1]). Nur sie ist christlicher Glaube, die fides informis nur der Glaube der Dämonen[2]).

Die fides iustificans aber — damit kommt Thomas zu seinem vollen Recht —, der Glaube, von dem Paulus wieder und wieder redet, ist die fides caritate formata. Zunächst allerdings wird da, wo das Wort von der Rechtfertigung durch den Glauben erklärt wird, mit den an sich zweideutigen Formeln gearbeitet: Vom Glauben nimmt alle wahre Gerechtigkeit ihren Ausgang; er ist „Grundstein und Anfang des menschlichen Heils". Aber das thomistische Verständnis dieser Ausdrücke wird erzwungen, wenn Seripando sagt, daß mit derjenigen fides erst, auf die das Pauluswort bezogen wird, alles Verdienst beginnt[3]). Wenn man auch diese Worte noch skotistisch auf die Verdienste vor der Rechtfertigung, die merita de congruo, beziehen will, die von der fides informis ihren Ausgang nehmen, so steht dem entgegen, was Seripando vorher über die Werke vor der Rechtfertigung sagt. Hier wird das Wort des Paulus von der iustificatio sine operibus so verstanden, daß es nicht nur die Werke vor dem Glauben, d. h. die Werke des Gesetzes ausschließt, sondern auch die Verdienstlichkeit derjenigen Werke bestreitet, die vor der Rechtfertigung cum fide aliqua, d. h. informi, geschehen[4]). Damit ist nicht nur das meritum de congruo

1) C. T. V, 830, 9 f.

2) ebenda 829, 47 f.

3) ebenda 34 ff.: Quo fit, ut a fide, quae gratuitum Dei donum est et nullis praecedentibus meritis datur, quoniam ab ea incipiunt omnia bona quaecumque sunt merita, omnis vera iustitia sumat initium, quae est fundamentum illud, praeter quod aliud nemo potest ponere, et humanae salutis exordium . . .

4) ebenda 30 ff.: quam (doctrinam Pauli) . . . eo sensu interpretatur, quem perpetuus patrum consensus tenuit et expressit,

abgelehnt, sondern auch gesagt, daß mit dem Glauben, bei dem die Verdienstlichkeit anfängt und auf den das Wort von der Rechtfertigung durch den Glauben bezogen wird, die fides caritate formata gemeint ist.

Gerade an dieser Stelle des 7. Kapitels, an der der Thomismus Seripandos durchschlägt, setzt die Bearbeitung ein, die der Entwurf erfährt, bevor er am 23. September vorgelegt wird. Sie bringt durch ein paar geringfügige Änderungen die skotistische Lehre auch an dieser Stelle zum Ausdruck. Jetzt werden die Werke vor der Rechtfertigung nicht mehr als merita, sondern nur als proprie merita abgelehnt[1]). Damit ist das meritum de congruo zugelassen, das Seripando verworfen hatte. — Dazu kommt ein Zweites. Seripando war fortgefahren: Quo fit, ut a fide, quae gratuitum Dei donum est et nullis praecedentibus meritis datur, quoniam ab ea incipiunt bona quaecumque sunt merita, omnis vera iustitia sumat initium[2]), und hatte damit zu erkennen gegeben, daß er von der fides caritate formata redet und sie für die fides iustificans hält. Denn auf der einen Seite gibt es für ihn erst nach der Rechtfertigungsgnade Verdienste, auf der andern Seite beginnen sie mit dem Glauben. Also fallen Glaube und Rechtfertigungsgnade zeitlich zusammen. Dann ist aber hier von einer andern fides die Rede als im vorhergehenden Satz des Entwurfs, wo von der fides aliqua ante iustificationis gratiam gesprochen wird. — Im Septemberentwurf lautet dieselbe Stelle[3]): Quo fit, ut ab hac fide, quae quidem nullis praecedentibus meritis a Deo est, quoniam

---

ut sc. a iustificationis gratia opera omnia fidem praecedentia, quae proprie legis opera dicuntur, et ea quoque, quae ante eam ipsam iustificationis gratiam cum fide aliqua fiunt, tamquam merita excludantur.

1) C. T. V, 423, 18.
2) ebenda 829, 34 ff.
3) ebenda 423, 19 ff.

ab ea incipiunt bona, quaecumque sunt merita, omnis vera iustitia sumat initium. Hier ist, wie das „hac" zeigt, die fides aliqua ante iustificationis gratiam des vorhergehenden Satzes gemeint; aus ihr entstehen alle Verdienste, auch eben jene merita de congruo, die vorher gelehrt worden waren. Damit bekommt auch alles übrige franziskanischen Sinn. Nun bedeutet der Satz: „Der Glaube ist gleichsam der Grundstein der Gerechtigkeit und der Anfang alles menschlichen Heils"[1]: der Glaube ist das psychologisch Erste in der Vorbereitung, und so trägt der Septemberentwurf wieder, wie die Arbeit der Viermänner-Kommission, ein völlig skotistisches Gepräge.

Dagegen läuft im September und Oktober die gesamte thomistische Partei Sturm. Vor allem wird die Andeutung angegriffen, mit der das Dekret das meritum de congruo einführt, jenes „proprie", das die Septembervorlage dem Entwurf Seripandos zugesetzt hatte. Seine Tilgung verlangen von den Theologen die Dominikaner Gaspar a Regibus[2]) und Johannes von Udine[3]), von den Vätern Leccavella von Naxos[4]), de Nobili von Accia[5]), Salazar von Lanciano[6]), der Augustinereremit Navarra von Badajoz[7]), Lucianus degli Ottoni, der Sprecher der drei Benediktineräbte[8]), und natürlich Seripando[9]). Aber nur Lucian und neben ihm Ambrosius Pelargus haben bemerkt, daß im Zusammenhang mit dieser Stelle über das meritum de congruo auch mit einem Begriff von fides iustificans gearbeitet wird, der ihrem eigenen aus Thomas abgeleiteten widerspricht, und stellen demgemäß ihre Abänderungsanträge, die auf Wiederherstellung des Wortlauts hinauslaufen, den Seripando hier gehabt hatte[10]).

1) C. T. V, 423, 21. 2) ebenda 434, 1.
3) ebenda 441, 24 ff. 4) ebenda 452, 34 ff.
5) ebenda 455, 17 ff. 6) ebenda 461, 48.
7) ebenda 466, 48 f. 8) ebenda 475, 23 ff.
9) ebenda 489, 24 f. 10) ebenda 475, 26 ff. 485, 15 f.

Noch an einer anderen Stelle erhebt man Einspruch gegen den flachen Glaubensbegriff des Dekrets. Der Septemberentwurf nämlich war in seinem 10. Kapitel auf den Satz Luthers eingegangen, daß die Gnade Gottes an keiner Sünde ihre Schranke habe, sondern nur am Unglauben. Statt nachzusehen, ob nicht ein tieferer Gottes- und Glaubensbegriff und ein tieferes Verständnis von „Gnade" hinter diesem Satz stehe, als man es selber kannte, hatte man ihn als ein Zeugnis für Luthers persönliche Verworfenheit gebrandmarkt, die durch diese Lehre nur bemäntelt werden solle, und hatte ihm die katholische Auffassung entgegengestellt, daß jede Todsünde den Verlust der Rechtfertigungsgnade nach sich ziehe, daß aber Todsünde und Glaube sich wohl miteinander vertrügen. Das hatte man dann so formuliert, daß Paulus nicht nur die Ungläubigen, sondern auch die gläubigen Hurer, Ehebrecher usw. vom Himmelreich ausschließe[1]).

Über den Glaubensbegriff, der sich in diesem letzten Satz bezeugt, erschrickt Loffredi von Capaccio. Er meint, man solle hier doch ausdrücken, daß es nicht Glaube im Vollsinn sei, den die fornicarii und adulteri hätten. Man solle ihnen nur einen Glauben im äußeren Sinn, im Sinn der Zugehörigkeit zum christlichen Bekenntnis zugestehen[2]). Ja, Lucianus degli Ottoni will den ganzen

1) C. T. V, 425, 30 ff.: Adversus etiam hominum quorundam callida ingenia, qui non Christo Domino, sed suo ventri servientes „per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium": asserendum est, non modo infidelitate, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti, Pauli apostoli doctrinam, hoc est veritatem ipsam, defendendo, qui et a iustitia et a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque fornicarios, adulteros, molles, masculorum concubitores, fures, avaros, ebriosos, maledicos, rapaces ceterosque, qui ea committunt crimina, a quibus cum divinae gratiae adiumento abstinere possunt et pro quibus a Christi gratia separantur.

2) ebenda 472, 18 ff.

Passus weggelassen wissen und sieht eine „gewisse Ungläubigkeit“ in jeder Sünde enthalten[1]). Damit ist der Finger gelegt auf die Unhaltbarkeit des Gedankens von der fides informis, die einmal, wenn gezeigt wird, wie aus ihr die Werke der Disposition hervorgehen, eine enge Verwandtschaft mit dem Sittlichen hat, ja es hervorzubringen imstande ist, das andere Mal ganz äußerlich im Sinne der Zugehörigkeit zur Kirche und eines verstandesmäßigen Fürwahr-haltens gefaßt und für sittlich neutral erklärt wird.

Merkwürdigerweise schweigt hier Seripando selbst. Widerspruchslos nimmt er es hin, daß ihm seine Arbeit hinter seinem Rücken durch Zufügung von zwei Worten ins Gegenteil verkehrt ist. Seine Kritik gegen den Glaubensbegriff des Septemberentwurfs spitzt er auf eine andere Stelle zu, die in sein Dekret völlig neu eingefügt ist. Die Vorlage erklärt die paulinische Verbindung δικαιοσύνη πίστεως damit, daß der Glaube als Erstes gegeben werde [2]). Gegen diese Auslegung erhebt Seripando Einspruch. Sie scheint ihm zu wenig über die Bedeutung der fides auszusagen. Denn der Glaube ist nicht nur das zeitlich Erste, neben das dann anderes zu treten hätte, sondern er ist vor allen anderen Tugenden hervorzuheben, weil sie aus ihm alle entstehen und er sie im Keim bereits enthält. Deshalb, auf Grund seiner inneren Kraft ist man berechtigt und verpflichtet, seine Rolle bei der Rechtfertigung für die wichtigste zu erklären und die Gerechtigkeit nach ihm zu nennen[3]).

---

1) C. T. V, 476, 21 ff.

2) ebenda 423, 40 ff.: Nam fides etsi prima sit, ob quod etiam dicitur „iustitia fidei“, nisi tamen ad eam spes accedat et caritas, neque unit penitus cum Christo neque corporis eius membrum vivum efficit.

3) ebenda 489, 37 ff.: Si quis petat, unde habetur, quod iustitia fidei dicatur, quia prima est fides, nescio quomodo responderi potest. Augustinus igitur docet, quod iustitia legis, cui

Auf der anderen Seite macht sich eine Strömung bemerkbar, der das Dekret noch nicht antilutherisch genug ist. Es handelt sich um die Freiheit des Willens. Von ihr sagt der Septemberentwurf aus, sie sei durch Adams Ungehorsam schwer verwundet[1]). Dadurch sieht eine Gruppe von Theologen und Vätern die Entscheidungsfreiheit bedroht, während sie nur eine Schwächung der Kräfte zum Guten zugeben wollen. Daher beantragen sie, statt „libertas arbitrii" „vires liberi arbitrii" oder etwas Ähnliches zum Subjekt des Satzes zu machen[2]).

Endlich bemerkt Franziscus Herrera, daß aus dem Dekret nicht hervorgehe, wer oder was eigentlich rechtfertige; bald werde das dem Glauben zugeschrieben, bald Gott, bald der Taufe, bald der Hoffnung, bald der Liebe[3]). Das mag in dem Sinn gemeint sein, es

---

opponitur iustitia fidei, est quae imperat tantum, iustitia fidei est, quae impetrat. Alibi definit utramque: Iustitia ex fide est, qua credimus iustificari, hoc est iustos fieri gratia Dei per Iesum Christum, vel qua credimus, iustitiam nobis divinitus dari, non nostris viribus in nobis fieri; iustitia ex lege eius est, qui arbitrii sui virtute impleturum esse confidit quidquid lex iubet aut prohibet, nec fide confugit ad spiritum vivificantem, ne reum factum littera occidat. Quod si quandoque ait: Fides prima datur, adiungit: ut per ipsam reliqua impetrentur.

1) C. T. V, 421, 19.

2) Bartholom. Miranda ebenda 432, 37 f. de Nobili von Accia ebenda 454, 37 ff. Navarra von Badajoz ebenda 466, 44 f. Dominicus Soto O. P. ebenda 491, 12 ff. — Auch Johannes von Udine gehört hierher; nur will er aus denselben Gründen das Wort „vulnerata" durch „infirmata" ersetzen. Vgl. ebenda 440, 14 ff.: Et quo pacto sit infirmata libertas arbitrii, potest ex consequentibus intelligi, et non vulnerata. Quis diceret, quod Cain, cui dixit Deus: „Subtus te erit appetitus tuus et tu dominaberis illius", habuerit vulneratam libertatem suam . . . Deinde magister gentium: „Velle adiacet mihi, perficere autem non invenio." . . . Et sic ex his clarissime apparet infirmitas nostrae facultatis, quae dicitur non posse exequi quod intendit et vult.

3) ebenda 434, 18 f.

solle gesagt werden, wessen Wirken eigentlich entscheide, Gottes oder des Menschen, der fides oder der caritas. Dann ist damit ausgesprochen, was der Protestant den Verhandlungen und Dekretentwürfen gegenüber schon lange empfindet. Daß es aber in anderer Richtung wirkt, dafür sorgt de Nobili von Accia. Es klingt für protestantische Ohren wie ein Hohn, wenn er beantragt, den Satz, daß der Sünder von Gott allein gerechtfertigt werde[1]), einzuschränken. Denn so bestehe Gefahr, daß andere Instanzen ausgeschlossen würden, denen die Schrift und die Lehrer der Kirche ein rechtfertigendes Wirken zuschrieben. Daher solle man Gottes Anteil daran genauer umgrenzen und sagen, er sei es, der „in erster Linie, hauptsächlich rechtfertige und von dem die letzte wirksame Kraft dazu ausgehe“[2]).

Beide Anträge, derjenige Herreras und der de Nobilis, wirken zusammen und veranlassen im neuen Dekret einen Einschub über die Ursachen der Rechtfertigung. Damit wird nur etwas aufgenommen, was schon seit den ersten Beratungen der Theologen, meistens auf skotistischer Seite, hin und wieder aufgetaucht ist[3]). Als erste Ursache erscheint die causa finalis — das Ziel, auf das hin alles angelegt ist; so wirken die Herrlichkeit Gottes und das ewige Leben. Die Verdienstursache ist das Leiden Christi. Erst an dritter Stelle folgt der barmherzige Gott als wirkende Ursache, auf gleicher Stufe mit ihm viertens die causa instrumentalis, das Sakrament der Taufe. Den Schluß macht die causa formalis, die eine Gerechtigkeit Gottes, die uns als iustitia inhaerens geschenkt wird[4]).

---

1) C. T. V, 422, 37.

2) ebenda 455, 9 ff.: Ibi „a Deo solo impium iustificari“ adderem „primo, principaliter et effective“, ut non excludantur alia, quae in scripturis et doctoribus reperiuntur iustificare.

3) Zum erstenmal bei Antonius Frexius von Pinarolo O. M. C. ebenda 277, 45 ff.

4) ebenda 512, 12 ff.

Über den unterscheidenden Adjektiven entschwindet der Begriff der Ursache selbst fast ganz. Aber es ist durch diese Aufzählung möglich, die verschiedenen für den Verlauf des Rechtfertigungsvorgangs vom katholischen Standpunkt aus unaufgebbaren Momente in ihrer Vielzahl zu rechtfertigen und der peinlichen Frage nach dem entscheidenden Faktor aus dem Wege zu gehen. Es entspricht nur den Beweggründen, die zu dieser Einfügung geführt haben, wenn in Kapitel 4, wo es im Septemberentwurf hieß, daß der Gottlose gerechtfertigt werde „von Gott allein", jetzt das „allein" weggelassen ist[1]). Damit ist in aller Form die Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes in der Rechtfertigung außer Kraft gesetzt.

Auch in der Frage des freien Willens nimmt Seripando Rücksicht auf den Einspruch der Skotisten gegen die Fassung der Vorlage. Es heißt jetzt, daß der Mensch in den Kräften des freien Willens verwundet und halbtot zurückgelassen worden sei[2]). Aus der vorangegangenen Debatte ergibt sich, was das heißt: Der Mensch hat in vollem Umfang die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse. Nur wenn er sich für das Gute entscheidet, dann fehlt es ihm am Vollmaß der Kräfte, es wirklich zu erreichen.

Da aber, wo die neue Form des Dekrets von Glauben und Werken redet, merkt man ihr doch an, daß sie von einem Thomisten stammt. Der reine Skotismus des Septemberentwurfs ist gemildert. Die Formeln verraten, daß sie zwischen beiden Parteien vermitteln, d. h. einen Text schaffen wollen, den beide für sich auslegen können.

Der Ausdruck, daß die Werke vor der Rechtfertigung nur als eigentliche Verdienste ausgeschlossen seien, der

1) C. T. V, 511, 29. Vgl. ebenda 520, 15.

2) ebenda 510, 15 f. — Das wird dann in der Überarbeitung Cervinos noch schärfer gefaßt: (ebenda 635, 6 ff.) ... ut tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, illius tamen vires ita attenuatae et inclinatae fuerint, ut ...

in aller Form das Angemessenheitsverdienst billigte, ist gefallen. Jetzt heißt es, die Werke seien zwar notwendig und bereiteten auf die Rechtfertigung vor, würden aber doch von der Rechtfertigung als merita, quibus gratia debeatur, ausgeschlossen [1]). Das kann man verschieden deuten, je nachdem ob man den Relativsatz „quibus gratia debeatur" scharf und als genauere Bestimmung und Einschränkung des Wortes meritum — oder als dessen zwanglose Umschreibung faßt. Im ersten Fall werden nur die Verdienste im vollen Sinn, d. h. die merita de condigno abgelehnt, die merita de congruo aber wiederum anerkannt. Im zweiten Fall sind die merita, d. h. diejenigen Werke, denen — auf irgendeine Weise — die gratia gratum faciens geschuldet wird, d. h. aber die Verdienste schlechtweg, auch die merita de congruo ausgeschlossen.

Im engen Zusammenhang damit ist wieder die Frage zu entscheiden, auf welche Form des Glaubens die neue Vorlage das iustificari per fidem bezogen haben will. Paulus meint denjenigen Glauben, von dem her alle guten Verdienste (zeitlich und ursächlich) ihren Anfang nehmen [2]). Hat man die im vorigen Absatz besprochene Stelle franziskanisch im Sinne des meritum de congruo ausgelegt, so ist auch hier die fides informis gemeint. Hat man dort die thomistische Ablehnung des meritum de congruo herausgelesen, so findet man auch hier im Sinne des Thomas die fides caritate formata als rechtfertigenden Glauben bezeichnet. Jedenfalls ist der Zwang beseitigt, den der Septemberentwurf dahin ausübte, die fides informis als diejenige fides anzusehen, von der Paulus spricht. Das „hac", womit der Septemberentwurf auf die fides aliqua vor der Rechtfertigung zurückwies, ist gestrichen. Selbstverständlich hat Seripando auch die Stelle weggelassen, wo die Bedeutung des Glaubens, die sich in dem Wort „Glaubens-

1) C. T. V, 512, 5 ff.
2) ebenda 8 ff.

gerechtigkeit" ausdrückt, darauf zurückgeführt wird, daß er als Erstes gegeben wird. Seine Meinung positiv im Dekret zum Ausdruck zu bringen, darauf hat er verzichtet. — Die Abänderungsanträge Loffredos und Lucians sind wirkungslos geblieben. Die ganze Stelle über das Verhältnis von Glaube und Sünde, die ebenso für die Haltung des Konzils Luther gegenüber wie für den im Dekret vorgetragenen Glaubensbegriff höchst bezeichnend ist, ist unverändert aus dem Septemberentwurf übernommen[1]).

Als am 5. November das Dekret Seripandos vor die Generalkongregation kommt, zeigt sich, daß in den Händen der Konzilsleitung dasselbe mit ihm vorgegangen ist, was Seripando schon einmal, im September, an seiner Arbeit hatte erleben müssen: Diejenigen Stellen, die eine thomistische Einstellung erkennen lassen, sind verändert. In der Frage des meritum de congruo allerdings ist die Vermittlungsformel Seripandos stehen geblieben. Aber durch die Art, wie der Streit über das iustificari per fidem jetzt in skotistischem Sinne klar entschieden ist, ist auch die skotistische Auslegung der Worte über die Verdienstlichkeit der Werke erzwungen. Es heißt jetzt: Durch den Glauben geschieht die Rechtfertigung, weil in der Vorbereitung auf die Rechtfertigung das Erste der Glaube ist. Damit ist aber wieder dem ganzen Kapitel das skotistische Aussehen gegeben. Von dieser fides, der fides informis — so muß man weiter interpretieren — nehmen die Verdienste ihren Ausgang, zwar nicht Verdienste, quibus gratia debetur, aber merita de congruo. Und wenn das 7. Kapitel jetzt auch die Überlegung anstellt, warum Paulus von einem gratis iustificari rede, und entscheidet, er tue es deshalb, weil der Glaube umsonst gegeben werde, so paßt auch das, auf die fides informis bezogen, in die skotistische Lehre[2]).

1) C. T. V, 514, 39 ff.

2) Die entscheidenden Sätze des Kapitels lauten jetzt ebenda 636, 20 ff.: Ut sc. gratis sine operibus, vel non ex operibus

b) Aus der weiteren Entwicklung sind folgende Punkte hervorzuheben.

Natürlich bäumt sich wiederum der Thomismus gegen die Fassung auf, die der Novemberentwurf dem 7. Kapitel gegeben hatte[1]). Ja, er versucht noch einmal, mehr zu erreichen, als er je besessen hat. Bertano von Fano[2]), der

---

iustificari ideo dicamur, quia fides, unde proveniunt bona quaecumque sive merita, gratis datur, et omnia fidem praecedentia atque ea quoque, quae post illuminationem Spiritus Sancti, quamquam ad iustificationem necessaria et disponentia, cum fide aliqua fiunt, tamquam merita, quibus gratia debeatur, ab ipsa iustificatione excludantur . . . Per fidem autem iustificari ideo dicimur, quia in ea, quae ad iustificationem est dispositione, prima est fides. Est enim eius quasi fundamentum et omnis humanae salutis exordium.

1) Alepus von Sassari C. T. V, 644, 28 f.: „quia in ea, quae est, dispositione", non placet „dispositione", quia fides non disponit. — Castiglione gen. O. P. ebenda 660, 18 ff.: „quae proveniunt a fide bona quaecumque sunt merita" non placet, quia opera proveniunt a iustificatione, non a fide, quae est ante iustificationem . . . — Bonuccio gen. Serv. ebenda 665, 33 ff.: Ubi dicitur „per fidem" etc., „quia in ea, quae ad iustificationem est, fides prima est": immo in iustificatione primus motus est fidei, non autem in praeparatione. — Seripando ist zwar entrüstet über die Änderungen, die seine Arbeit erfahren hat (Seripandi Diarium C. T. II, 430, 21 ff.). Er versieht auch sein Dekretexemplar mit grimmigen Randbemerkungen (C. T. V, 663 Anm. 2). Aber dabei läßt er es bewenden. Nur Cervino läßt er privatim seine Meinung in weit ruhigerer Form wissen (C. T. II, 431, 5 ff.), fügt jedoch hinzu, daß er seine Ausstellungen nicht in der Öffentlichkeit äußern, vielmehr das „laudabiliter se subiicere" vollziehen wolle. (C. T. II, 431, 3 ff.: Cui ostendi me nihil publice de decreto dicturum nisi hoc: quod mihi placebat, quia eis (legatis) placebat . . .) Dieses Versprechen hat er getreulich gehalten.

2) C. T. V, 650, 22 ff.: In 6. „Disponimur autem" etc., haec quae in hoc capite dicitur, non est praeparatio iustificationis, sed est ipsa iustificatio. 7. contradicit 6: „Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur", quia sequeretur, quod homo

jetzt überhaupt zum Führer der thomistischen Partei wird, und in seiner Gefolgschaft der Servitengeneral Bonuccio[1]) wollen die Scheidung von dispositio und iustificatio im Dekret wieder rückgängig gemacht wissen. Sie sind der Meinung, daß die im 6. Kapitel genannten Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe erst zusammen mit der Rechtfertigungsgnade geschenkt werden. — Man denkt einen Augenblick daran, diesem Vorstoß dadurch zu begegnen, daß man den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, die in der Vorbereitung nötig sind, als actus bezeichnet und sie damit von den in der Rechtfertigung geschenkten habitus dieser Tugenden unterscheidet[2]). Allein wohl aus demselben Grunde, aus dem diese Fachausdrücke im Julientwurf beanstandet worden sind[3]), verzichtet man dann doch hier darauf, sie einzusetzen, und es bleibt alles beim Alten.

---

iustus (?) ea omnia haberet, antequam iustificaretur, quod est falsum. Hanc iustificationem Paulus docet fieri fide sine operibus. Videtur contrarium, quia supra innuitur, quod opera sint necessaria. „Disponimur", dicatur „iustificamur" . . . In 6. capite in dispositione non est necessaria fides.

1) C. T. V, 665, 29 ff.: Laudavit dicta per Fanensem, et loco „disponimur autem" dicatur „iustificamur autem", quia illa sunt iustificatio, non praeparationes, videl. fides et spes etc. Et motus in Deum per fidem etc., ut dicitur in decreto, est principium iustificationis.

2) ebenda 655, 39 ff. Catharinus von Minori: Defendit, bene fuisse posita verba illa in 6. capite de praeparatione, contra id, quod dixit Fanensis; neque 7. caput sexto repugnat, ut dixit idem Fanensis, quia fides et spes in 6. sunt praeparatoria, et actus fidei et spei, non habitus . . . Claudius Iaius ebenda 658, 20 ff.: Laudavit quod dicitur de praeparatione, contra id, quod dixerat Fanensis; . . . posset dici „per actus fidei, spei" etc. — ebenda 686, 28 ff. Prima censura: An in capite sexto, ubi inter dispositiones nominatur fides et spes, debeat poni nomen „actus". Et in cap. 8., ubi eadem nominantur in ipsa iustificatione, debeat poni nomen „habitus", ut appareat differentia inter fidem et spem, quae praecedunt iustificationem, et inter eadem, quae donantur a Deo infundente gratiam in iustificatione.

3) Siehe oben S. 116 ff.

Auch Lucianus degli Ottoni tritt noch einmal mit seinem ethisch vertieften Glaubensbegriff hervor. Er faßt ihn in dem Satz zusammen: Glaube und Sünde können nicht zusammen und nebeneinander bestehen[1]). Jedoch das klingt so stark an Luthers Ketzerei an, daß del Monte den Abt fragt, ob das, was er sage, seine Meinung sei, oder ob er nur über die Anschauung der Gegner berichte[2]). Darauf bekennt sich Lucian noch einmal deutlich zu der von ihm vorgetragenen Lehre und geht so weit, daß er für den Satz, der wahre, christliche Glaube vertrage sich mit der Sünde, das Anathema fordert[3]). Das ist der Synode zu viel, und so nachdrücklich ist ihr Protest, daß Lucian am nächsten Tage alles widerruft: er habe nur die fides formata gemeint. Sie könne nicht mit einer Todsünde bestehen. Und jetzt beschreitet er die Rückzugsstraße, die ihm am Vortage der erste Präsident selbst gebahnt, die er aber damals zu gehen verschmäht hatte: Er erklärt, er habe, um die Sache klarer zu machen, die Anschauung Luthers wiedergegeben. Nur wegen des Lärms, der entstanden sei, habe er das nicht ausdrücklich bemerken können[4]). Der erste Teil seiner Erklärung entspricht insofern den Tatsachen, als Lucian wirklich nur die fides formata gemeint hat; aber das Entscheidende, daß er keiner anderen als ihr den Namen fides Christiana zugestehen will, das unterdrückt er jetzt. Im Dezemberentwurf erscheint gegen ihn ein Kanon[5]); er verdammt diejenigen, die behaupten, „der Glaube, welcher (nach einer Todsünde) zurückbleibe, sei nicht nur kein lebendiger, sondern überhaupt kein wahrer Glaube, oder derjenige, der Glauben ohne Liebe habe, sei kein Christ".

1) C. T. V, 659, 24 f.
2) ebenda 25 f.
3) ebenda 28 f.
4) ebenda 46 ff.
5) ebenda 716, 11 ff.

Hier erreicht[1]) es auch der Thomismus, daß der Glaube unter die causae iustificationis aufgenommen wird[2]). Aber das geschieht in einer Form, die nun doch wieder eher den skotistischen Anschauungen entspricht. Denn der Glaube wird hier anhangsweise neben dem Taufsakrament als causa instrumentalis genannt und muß als Bedingung für den richtigen Empfang des Sakraments, also als fides informis verstanden werden. Der Einspruch dagegen und die Anträge, ihn als erstes und wesentlichstes Stück der Gerechtigkeit selbst und als Organ, durch das die Zuwendung der Verdienste Christi geschieht, in der causa formalis zu nennen[3]), bleiben wirkungslos[4]).

Im übrigen steht das 7. Kapitel im Mittelpunkt der Verhandlungen. Hier zeigt sich in der Deutung des iustificari per fidem mehr und mehr auch die franziskanische Partei, anscheinend unter dem Eindruck, den Bertanos entschlossenes Eintreten für den Thomismus[5]) macht, zu Zugeständnissen bereit. Jetzt ist sie gewillt, den Schritt zu tun, den Vigerio della Rovere von Sinigaglia schon im Juli getan hatte, das Pauluswort auf beide, auf die fides informis und auf die fides caritate formata zu beziehen und es in dem Sinne zu deuten, daß der Glaube sowohl in der Disposition wie in der Rechtfertigung das Erste und Grund-

1) Vigerio von Sinigaglia C. T. V, 650, 12: . . . in causis enumeratis debet addi fides. — Ebenso Rovere von Terracina 653, 41.

2) C. T. V, 700, 24 f.: . . . instrumentalis (causa) item sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli umquam contigit iustificatio.

3) Limpo von Oporto ebenda 702, 41 ff.: . . . neque sub causa instrumentali debet comprehendi fides . . . quia non est instrumentalis causa, sed formalis et principium ipsius iustificationis. — Bertano von Fano ebenda 703, 12 f. und öfter.

4) Vgl. das Dekret 793, 33 ff.

5) ebenda 699, 8 ff. — Vgl. die vielen Voten der Kongregation vom 10. Dezember, die mit den Worten beginnen: „Placent dicta per Fanensem".

legende sei. Mehr und mehr gewinnt, besonders in den congregationes praelatorum theologorum, wo die Thomisten die Mehrheit haben, die alte[1]) zweideutige Formel an Boden, die den Glauben für „Wurzel, Grundstein und Anfang der Rechtfertigung" erklärt[2]). Nachdem Cervino in der congregatio praelatorum theologorum vom 17. Dezember den Vermittlungsvorschlag, das iustificari per fidem auf beides zu beziehen, auf die fides informis und auf die fides caritate formata, auf die Disposition und auf die Rechtfertigung, zum förmlichen Beschluß hat erheben lassen[3]), kann er am 21. Dezember die Einigungsformel vorlegen. Sie lautet: Per fidem ideo iustificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis[4]). Das wird gegen die Stimme Bonuccios angenommen, der als einziger streng am Thomismus festhält[5]), und erscheint auch im endgültigen Dekret[6]).

1) Vgl. oben S. 146 Anm. 3; 155 Anm. 1; 170 Anm. 3.

2) Lippomano von Verona C. T. V, 699, 14. Florimontes von Aquino ebenda 28 f. Catharinus von Minori ebenda 43 f. Fonseca von Castellamare ebenda 724, 32 ff.: Fides, qua dicimur iustificari, est informis . . . et dicimur fide iustificari, quia est fundamentum et initium etc., quae verba reponenda sunt, et decretum bene stat, sie haec verba addantur. — Limpo von Oporto ebenda 30. — Pasquali von Motula ebenda 31 und öfter.

3) ebenda 731, 37 ff.: Modus igitur est habendus in illis verbis interpretandis, ut de qualibet iustificatione intelligi possint . . . super quo interrogavit patres, an placeret, et ab omnibus responsum est „Placet".

4) ebenda 733, 11 f.

5) ebenda 734, 18 ff.: . . . non videntur esse haec verba sufficientia ad exponendum verba Pauli; sed verus sensus est, quem dedit generalis Praedicatorum (ebenda 13 f.: „Fides est vehiculum ad iustificationem" . . . quia primus motus in ipso iustificationis instanti est fidei). Alius sensus est Augustini et Magistri sentent.: „quia fides prima datur, per quam cetera impetrantur". Tertius sensus est, quia fides est primum instrumentum, per quod iustitiam apprehendimus.

6) C. T. V, 794, 13 f.

Ähnlich verläuft die Entwicklung im Streit über das meritum de congruo. Es war im Novemberentwurf durch die ganze Verbindung der Sätze und durch die Formel, die nur die merita, quibus gratia debetur, ausschloß, deutlich anerkannt. Auf Antrag der skotistischen Partei[1]) wird es in der Dezembervorlage noch klarer eingeführt dadurch, daß wieder vor das Wort „merita" das einschränkende Adverbium „proprie" gesetzt wird[2]). Allein mit der Annahme des Abänderungsantrags, den der scheinbar überhaupt auf ein Entgegenkommen den Thomisten gegenüber bedachte Musso von Bitonto am 22. Dezember stellt[3]), verschwindet sowohl das „proprie" wie der Relativsatz. Es heißt jetzt nur: gratis autem ideo iustificari dicimur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, vel fides, vel opera, iustificationis gratiam merentur. In der Folgezeit ist dann die franziskanische Partei nicht mehr stark genug, um gegen das Ansehen der congregatio praelatorum theologorum die Wiederaufrichtung des meritum de congruo durchzusetzen[4]). Man weist aber darauf hin, daß ja der Ausdruck „mereri" im strengen Sinn gefaßt werden könne und dann das Dekret doch noch Raum lasse für das Angemessenheitsverdienst[5]). So wird denn auch hier der Satz, in dem der Thomismus gesiegt hat, mit dem Dekret zusammen gutgeheißen[6]).

1) Heredia von Bosa C. T. V, 646, 18 f. Fonseca von Castellamare ebenda 31 ff. de la Cruz von Canarias ebenda 655, 4 ff. du Prat von Clermont ebenda 657, 26 ff. Casello von Bertinoro ebenda 41 f. Claudius Iaius ebenda 658, 23. Limpo von Oporto ebenda 677, 27. Archinto von Saluzzo ebenda 679, 6 f.

2) ebenda 696, 14.

3) ebenda 737, 14 ff. 32.

4) Fonseca von Castellamare ebenda 26. Costacciaro gen. O. M. C. und merkwürdigerweise auch Seripando ebenda 28.

5) ebenda 764, 21 f.: Et conclusum quod nihil addatur, cum satis intelligatur meritum de congruo, ibi „promerentur" sc. de condigno.

6) ebenda 794, 15 f.

5

Wir ziehen zum Schluß noch einmal die gerade Linie durch das Zickzack der Verhandlungen:

In zwei Männern, in Contarini und Sanfelice, macht sich bei den Beratungen des Konzils über den Aufbau des Rechtfertigungserlebnisses, über Gnade und freien Willen, über Werke und Glauben reformatorischer Einfluß bemerkbar. In der letzten der drei Fragen werden beide, so bestimmt sie das katholische System in seinem Kern, im Gnadenbegriff festhalten, zu einer Anschauung geführt, die dieses System gefährdet und für die sie die lutherische Formel „sola fide" gebrauchen können. Freilich meinen sie damit, eben weil sie im übrigen der Scholastik treu bleiben, etwas grundlegend von Luther Verschiedenes. — Bei Sanfelice erstreckt sich der reformatorische Einfluß auch auf seine Darstellung des Rechtfertigungserlebnisses, die er — hier im Tiefsten von lutherischen Gedanken berührt — im Schema Buße—Glaube entwirft, und auf seine Stellung zum Problem des freien Willens, wo er die schärfsten Formulierungen Luthers aufnehmen kann.

Von diesen Elementen reinigt sich das Konzil jedoch rasch, schon im Juli. Von da an ist das einzige, was noch eine Debatte am Leben erhält, der Kampf zwischen Thomismus und Skotismus. Von Anfang an beherrscht die franziskanische Partei das Feld. Denn sie ist zahlenmäßig stärker als ihr Gegner und bietet für die Auseinandersetzung mit Luther die bequemere Grundlage. — Der Thomismus tritt nicht als eine einheitliche Größe auf. Bei weitem am stärksten vertreten und allein von Bedeutung für die Ergebnisse der Verhandlungen ist aber in ihm diejenige Richtung, die, soweit als irgend möglich ist, sich dem Skotismus nähert.

Sie ist von vornherein bereit, den skotistischen Aufbau des Rechtfertigungserlebnisses zu übernehmen, d. h. eine

zeitlich der Rechtfertigung voraufgehende dispositio und als ihr erstes Glied die gratia praeveniens im Sinne einer von der Rechtfertigungsgnade selbst wesentlich verschiedenen Größe anzuerkennen. In weitem Umfang übernimmt sie auch die psychologische Darstellung dieser Vorbereitung vom Skotismus, weil Thomas hier seine Anhänger im Stich läßt. Nur setzt sie es durch, daß alle disponierenden Akte zusammengefaßt werden in die zwei Bewegungen des freien Willens, die zu Gott hin und die gegen die Sünde. Das sind Formeln, die Thomas geprägt hat, die er aber bei der Rechtfertigung selbst verwendet. — Die Stellung, die der Thomismus hier einnimmt, kann sich darauf berufen, daß sich bei Thomas selbst Ansätze zu derartigen Gedanken finden. Daß sie aber und nicht das entwickelte System des Meisters von seinen Trienter Jüngern aufgenommen werden, ist zu den „Einflüssen der Reformation" zu zählen. Denn in der Auseinandersetzung mit ihr ist jener entwickelte Gedankenkreis des Thomas wenig oder gar nicht zu gebrauchen, weil er, rein theoretisch vom Gottesbegriff aus entworfen, die Grundvoraussetzung Luthers nicht teilt, daß es sich in der Rechtfertigung um ein Erlebnis des Menschen handelt.

Im Zusammenhang damit steht es, wenn die Mehrzahl der Thomisten in der Frage des freien Willens mit dem Skotismus paktiert. Zunächst bringt der gemeinsame Gegensatz gegen Luther hier schon die beiden Parteien einander näher und veranlaßt den Thomismus zu betonen, daß auch er einen aktiven freien Willen stehen läßt. Dann aber kommt man mit dem Skotismus auch in der Deutung des Begriffs überein. Das ist eine natürliche Folge des im vorigen Absatz Besprochenen. Denn wenn jetzt auch für den Thomisten ein stärkerer Ton auf die dispositio vor der Rechtfertigung fällt, dann verschiebt sich für ihn gegenüber seinem Lehrer das Problem: Gnade und freier Wille. Thomas versteht, wenn er sich diese Frage stellt, unter

Gnade die eingegossene Gnade. Jetzt lautet sie sehr wesentlich auch: freier Wille und gratia praeveniens. Dieses Verhältnis hat Thomas wohl gelegentlich einmal berührt, aber nie ausgedacht. Damit tritt der freie Wille einem schwächeren Partner gegenüber und muß daher stärker erscheinen. So gibt sich der Thomismus mit dem franziskanischen Satz zufrieden, daß die Entscheidungsfreiheit dem natürlichen Menschen nach wie vor, ungeschwächt durch die Erbsünde, eignet und nur seine Kraft, das Gute wirklich zu tun, verringert, aber auch nicht völlig aufgehoben sei.

Nur in dem letzten Punkt, in der Frage nach der Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung und seinem Verhältnis zu den Werken bildet sich ein scharfer Gegensatz zwischen Thomismus und Skotismus heraus, und darum geht der Kampf. Hier hält der Thomismus streng fest an dem, was er sonst aufgegeben hat, an der starken Zentralisierung des Rechtfertigungsvorgangs auf den Akt der Eingießung selbst. Vorher will er keinen Glauben, vollends keinen, auf den das Wort: rechtfertigender Glaube zuträfe, und keine — wenn auch eingeschränkte — Verdienstlichkeit der Werke anerkennen. In zähem Ringen kämpft er um eine Formel im Dekret, die seine Auffassung zum Ausdruck bringt. Und gegen einen bis zuletzt jedem Kompromiß abgeneigten Widerstand erringt er gegen das Ende der Beratungen hin Erfolge. Das hängt, wie es scheinen will, damit zusammen, daß zum Schluß der entscheidende Faktor in der Aussprache und in der Arbeit am Dekret nicht mehr die Vollversammlung ist, sondern die congregatio praelatorum theologorum. In dieser Auslese der Sachverständigen ist das Stärkeverhältnis der Parteien gegenüber der Generalkongregation zugunsten des Thomismus verschoben. So kommt in dem Streit um die Deutung des Worts von der Rechtfertigung durch den Glauben eine Einigung auf der mittleren Linie zustande: Das Wort wird so-

wohl auf die fides informis der Skotisten wie auf die fides caritate formata des Thomismus bezogen. Auf das Gesamtsystem beider Richtungen, wie wir sie in Trient kennen lernen, gesehen, opfert der Skotismus bei diesem Kompromiß mehr. Denn er gerät durch das Zugeständnis, das er macht und durch das er — in irgendeinem Sinn — die fides infusa für die wichtigste der drei theologischen Tugenden erklärt, in Widerspruch zu seiner eigenen Lehre von der Wesensgleichheit zwischen gratia und caritas. Der Thomismus aber tut nur einen letzten Schritt auf dem Wege, den er einschlug, als er die Disposition vor der Rechtfertigung und in ihr Akte der Hoffnung und der Liebe anerkannte. — In dem Streit um den Wert der Werke vor der Rechtfertigung vollends ist sein Erfolg noch umfassender. Hier setzt er eine Formel durch, der man Gewalt antun muß, um unter ihr Platz für das Angemessenheitsverdienst zu behalten. Allerdings wird diese skotistische Deutung ausdrücklich für zulässig erklärt.

Beide Parteien vollziehen von ihrem Standpunkt aus die Auseinandersetzung mit der Reformation, die zugleich eine Auseinandersetzung mit Paulus ist, auf verschiedenem Wege. Es will scheinen, als ob die thomistische Stellung den paulinisch-lutherischen Gedanken näher läge. Das trifft auch zu, wenn man es rein formal-quantitativ ausdrückt: der Glaube hat auf dieser Seite eine größere, die Werke haben eine geringere Bedeutung. Vielleicht ist sogar die Rücksicht auf den Angriff Luthers gegen den Verdienstgedanken der Grund dafür, daß der Thomismus mit seiner Ablehnung des meritum de congruo noch ein Stück weiter durchdringt als mit seiner Auffassung vom rechtfertigenden Glauben.

Doch eine Betrachtung, die bei diesem Ergebnis Halt machte, wäre an der Oberfläche geblieben. Wie dieser Thomismus gemeinsam mit dem Skotismus Luther und Paulus gegenübersteht, dafür ist bezeichnend die congre-

gatio praelatorum theologorum vom 22. Dezember. Sie legt sich noch einmal die Frage vor, wie Paulus es meine, wenn er von einer Rechtfertigung ohne Werke redet[1]). Daraus wird sehr bald die Frage, ob es überhaupt nötig sei, diese Worte „ohne Werke" im Dekret zu erwähnen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen[2]). Mit 18 gegen 2[3]) Stimmen wird beschlossen, sie fortzulassen[4]). Limpo von Oporto begründet seine Entscheidung im Sinne der Mehrheit damit, daß die Worte „sine operibus" dem Jakobus und der Entscheidung des Trienter Dekrets widersprächen[5]), und de Zannettinis von Chiron lehnt sie ab mit folgendem Satz: „Ich bin gegen eine Zufügung der Worte „ohne (des Gesetzes) Werke", weil es falsch wäre zu sagen, daß der Mensch ohne Werke gerechtfertigt werde. Werke sind nötig, wie das Dekret an früherer Stelle erklärt hat"[6]).

1) C. T. V, 735, 18 ff.: . . . quare (Paulus) dicat: „Gratis sine operibus legis iustificamur", et cum dicat „sine operibus" absque adiectione „legis", an addendum sit „gratis, sine operibus".

2) Vgl. die vorige Anm. und die Voten a. a. O. Nur der Erzbischof Wauchop von Armagh geht noch sachlich auf den ersten Teil der Frage ein; von ihm abgesehen wird nur der 2. Teil beantwortet.

3) Die beiden sind Musso von Bitonto (ebenda 42 ff.) und Bonuccio Gen. Ord. Serv. (ebenda 46 f.). Sie machen geltend, daß Paulus sich doch nun einmal so ausdrücke und man unbedingt der lutherischen Auslegung dieser Worte entgegentreten müsse.

4) ebenda 736, 5 f.

5) ebenda 735, 30 ff.

6) ebenda 28 f.: non placet addi „sine operibus (legis)", quia dicere „sine operibus" esset falsum, cum opera requirantur, ut declaratum est.

4. Abschnitt

Der Streit über die Gnadengewißheit

Bereits die Proposita a legatis vom 30. Juni 1546 sind sich darüber klar, daß unter vielen anderen Sätzen Luthers auch seine Lehre von der Rechtfertigungsgewißheit (neben derjenigen Calvins über die Erwählungsgewißheit) ausdrücklich vom Konzil verworfen werden muß. Sie geben diese Lehre mit den Worten wieder, daß der Gerechtfertigte die Pflicht habe zu glauben, er sei in der Gnade und ihm würden die Sünden nicht angerechnet[1]). Damit ist der Ton auf einen für Luther bezeichnenden Zug gelegt: Er hat die Gewißheit, von Gott begnadigt d. h. gerechtfertigt zu sein, in der Tat nicht nur empfunden als einen Trost des geängsteten Gewissens, sondern als eine von Gott dem Menschen auferlegte Pflicht. Ja, noch mehr, Rechtfertigungsgewißheit und Rechtfertigung fallen für ihn zusammen. Denn Rechtfertigungsgewißheit heißt nichts anderes, als in der Gnade Gottes wahres, tiefstes Wesen erkennen und anerkennen, ihm trotz allen Schuldbewußtseins seinen Gnadenwillen glauben und die Gemeinschaft, die er dem Menschen schenken will, annehmen, um in seinem Reiche unter ihm zu leben und ihm zu dienen. Und so wahr Gott diesen Dienst haben will, der allein der wahre Gottesdienst ist, so wahr fordert er vom Menschen den Glauben, denselben Glauben, durch den allein er gerechtfertigt wird und der gleichbedeutend ist mit Rechtfertigungsgewißheit[2]). So ist klar, daß das Tridentinum, wenn

1) C. T. V, 282, 24 f.: Quod iustificatus tenetur credere, se esse in gratia et sibi non imputari peccata.

2) Vgl. K. Holl: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die

es Luthers Rechtfertigungslehre ablehnt, auch die Rechtfertigungsgewißheit, wie er sie versteht, verwerfen muß. Darüber besteht auch auf dem Konzil niemals ein Zweifel oder eine Meinungsverschiedenheit.

Ein Streit entbrennt wieder erst, als man auf Dinge eingeht, die die Grenzen dessen überschreiten, was zur einfachen Ablehnung Luthers nötig ist. Hier ist der Anlaß der Julientwurf. Er wirft nämlich die Frage auf, ob es den Menschen möglich sei, sicher zu wissen, daß sie die Gnade Gottes besitzen[1]). Damit rührt er an einen Punkt, der wiederum zwischen Thomas und Duns strittig ist.

1

Thomas hat sich diese Frage ausdrücklich und in derselben Form gestellt und ihrer Beantwortung einen eigenen Artikel gewidmet[2]).

Er unterscheidet ein Erkennen, das durch besondere Offenbarung zustande kommt, von einem, das der Mensch von sich aus erreichen kann. Während er ohne weiteres zugibt, daß man durch ein spezielles Eingreifen Gottes völlige Sicherheit über den Besitz der Gnade bekommen kann, stuft er das rein menschliche Erkennen in bezug auf diesen Gegenstand hinsichtlich seines Gewißheitsgrades ab. Certitudinaliter kann der Mensch nach seiner Meinung niemals wissen, daß er die Gnade habe. Denn Gewißheit

---

Frage der Heilsgewißheit. Gesammelte Aufsätze Bd. I: Luther. 2. u. 3. Aufl. Tübingen. S. 111 ff.

1) C. T. V, 390, 31 ff.: Ut hic cadat et ille error, quo dicitur, non modo coniici, sed certo sciri a iustificatis, quod sint praedestinati et quod sint in Dei gratia. Et ille alius, quo dicitur, teneri iustificatos omnes, ut id firmiter et certo credant.

2) S. th. II, 1, q. 112, art. 5; II 940 ff. Migne: Utrum iustificatus possit scire se esse in gratia.

ist nur möglich über Dinge, deren principium man kennt, wie bei allen Vernunftsschlüssen, die den dem Menschen eingeborenen allgemeinen Denkgesetzen unterliegen. Das principium der Gnade aber ist Gott, und er ist uns unbekannt. Daher ist nur eine unvollkommene Erkenntnis der Gnade möglich, die über ein Vermuten nicht hinausgelangt (cognitio coniecturalis et imperfecta). Sie geht hervor aus einer inneren Erfahrung, die der Mensch mit sich selbst macht. Er nimmt Freude an Gott und Verachtung der Welt in sich wahr und ist sich keiner Todsünde bewußt. Von diesen subjektiven Tatsachen aus kann er vermuten (coniicere), daß ihnen eine objektive zugrunde liege, eben die, daß die infusio gratiae an ihm vorgenommen sei. — Ganz genau so drückt sich der Julientwurf aus: Eine Vermutung, daß er in der Gnade sei, könne der Mensch wohl haben, aber er könne es nie sicher wissen[1]).

Gegen diese Entscheidung aber erhebt sofort eine Gruppe sowohl unter den Theologen[2]) wie unter den Vätern[3]) Widerspruch. Sie halten eine Glaubensgewißheit

1) Siehe oben S. 192 Anm. 1.

2) C. T. V, 393, 37 ff.: 'Etsi canon (18) ab omnibus recipitur, tamen pars illa, in qua asseritur, quod error sit dicere, iustificatos se certo scire esse in gratia, loquendo de certitudine fidei, generaliter loquendo ab omnibus probatur; in aliquo vero casu videtur nonnullis doctoribus, quod quis potest certo scire certitudine fidei, se esse in gratia. Et ideo si hoc velint damnari, cupiunt audiri et discuti. — Severoli Diarium C. T. I, 98, 11 ff.: Inter annotationes, quae res ipsas respicere videbantur, haec inprimis non aspernenda a quibusdam visa est, qua notabatur decretum, quasi per ipsum excludatur, ne quis certus esse possit se esse in gratia, contra Scoti et aliorum scolasticorum opinionem.

3) Costacciaro Gen. O. M. C. ebenda 404, 41 ff. 410, 5 f. — Leccavella von Naxos ebenda 408, 16. Calvus Gen. O. M. O. ebenda 410, 1 ff. Pate von Worcester ebenda 419, 18.

des Menschen über den Besitz der Gnade für möglich, begründen sie mit der unfehlbaren Wirkung der Sakramente und berufen sich dafür auf Duns Scotus.

Nun hat sich Duns niemals wie Thomas ausführlich über die Möglichkeit einer Heilsgewißheit ausgelassen. Aber es treten in seiner Sakramentslehre in der Tat Züge hervor, die ein Recht dazu geben, für die Bejahung dieser Frage ihn ins Feld zu führen.

Er ist sich mit der gesamten Scholastik darüber einig, daß die Sakramente unfehlbar wirken, wenn der, der sie austeilt, und der, der sie empfängt, die richtige Verfassung mitherzubringen. Es kommt aber darauf an, was man des näheren unter dieser „richtigen Verfassung" versteht. Duns setzt hier seine Ansprüche weit herunter. Nicht nur, daß er die sittliche Beschaffenheit des Priesters für gleichgültig und von seiner Seite nur die recta intentio für nötig hält, d. h. die Absicht, das Sakrament auszuteilen[1]): das ist allgemeine katholische Lehre. Aber er begründet[2]) den Satz, daß die sittliche Reinheit des Austeilenden nicht notwendig sei, damit, daß sonst der Mensch nie sicher sein könne, in Wahrheit die Taufe empfangen zu haben. Es ist ihm also Voraussetzung, daß eine Gewißheit über den richtigen Sakramentsempfang möglich sein müsse. Aber er macht sich selbst den Einwand: Kann denn der Mensch, auch wenn es auf die bonitas oder malitia des Priesters nicht ankommt, darüber Gewißheit bekommen, daß er wirklich getauft sei? Kann er denn wissen, ob nicht Mängel in seiner eigenen Vorbereitung den wirksamen Empfang des Sakraments verhindert haben? Darauf antwortet Duns, das hindere nicht; denn er könne mit demjenigen Grad von Gewißheit, der nötig sei, wissen, daß er selbst die Absicht habe, die Taufe zu empfangen, und das genüge von

1) in sent. IV d. 5 q. 1; XVI, 501 ff. Paris.
2) ebenda § 5; 503 f.

seiner Seite. Ein zweiter Einwand bezieht sich auf die Absicht des Taufenden, die immer unsicher bleibe. Auch das, meint Duns, brauche nicht in Betracht gezogen zu werden. Denn die richtige intentio dürfe man beim Priester mit aller Wahrscheinlichkeit als vorhanden voraussetzen (probabiliter praesumere).

Dasselbe Streben, den Empfang des wahren Sakraments und aller seiner Kräfte, d. h. aber den Empfang der Gnade im Sakrament sicherzustellen und die Gewißheit darüber auch zu einer Tatsache im Bewußtsein des Empfängers zu erheben, tritt an einer zweiten[1]) Stelle bei Duns hervor, wo er vom Bußsakrament redet. Hier wägt er die beiden Wege gegeneinander ab, auf denen der Mensch nach einer Todsünde die Gnade wieder erlangen kann. Der eine führt über den Empfang des Bußsakraments, der andere, bei dem das Sakrament überflüssig wird, über die Furchtreue (attritio), die als ein meritum de congruo zur Rechtfertigung genüge. Der erste Weg ist leichter. Denn auf ihm wird nur verlangt, daß der Mensch „keinen Riegel vorschiebe", und das ist weniger als die sonst erforderliche „gewisse Reue". Er ist aber auch sicherer; denn man kann eine größere Gewißheit darüber haben, daß man keinen Riegel vorschiebt, als daß man ausreichende Reue aufbringt, weil man mit einiger Wahrscheinlichkeit wissen kann, daß man jetzt im Augenblick weder innerlich noch äußerlich actualiter sündigt und daß man entgegenzunehmen beabsichtigt, was die Kirche im Sakrament austeilen will. Also — damit schließt Duns seinen Beweisgang — ist der Mensch verpflichtet, diesen leichteren und sichreren Weg zu gehen.

Nach diesen beiden Stellen sind also Vorbedingungen dafür, daß das Sakrament und in ihm die Gnade ausgeteilt und empfangen wird, erstens die „richtige Absicht" des

1) in sent IV d. 17 q. unica § 13 f.; XVIII, 510 f. Paris.

Priesters — sie kann der Gläubige „mit aller Wahrscheinlichkeit als vorhanden voraussetzen" —; zweitens die „ausreichende Vorbereitung" dessen, der das Sakrament empfängt. Diese Vorbereitung besteht aber in nichts weiter als darin, daß man „keinen Riegel vorschiebt". Das ist nach Maßgabe der ersten Stelle geleistet, wenn man die Absicht hat, die Taufe, d. h. alles, was die Kirche darunter versteht, zu empfangen, und dort wird ausdrücklich gesagt, ob man diese Absicht habe, könne man wissen „mit demjenigen Grad von Gewißheit, der nötig sei". An der zweiten Stelle wird allerdings daneben noch verlangt, daß man im Augenblick von jeder aktualen Sünde frei sei. Aber auch wie es damit bei ihm steht, kann der Mensch „mit einiger Wahrscheinlichkeit wissen". — Allerdings behält die ganze Anschauung des Duns etwas Schwebendes. Was heißt: „mit aller Wahrscheinlichkeit als vorhanden voraussetzen", was heißt: „derjenige Grad von Gewißheit, der nötig ist", was heißt: „mit einiger Wahrscheinlichkeit wissen"? Außerdem liegt es in der Folge des ganzen Gedankengangs, daß die Gnadengewißheit immer nur eine ganz bestimmte Zeit lang möglich ist: vom Augenblick des Sakramentsempfangs bis zur ersten danach begangenen Todsünde. Denn durch sie fällt der Gerechtfertigte aus der Gnade wieder heraus. Aber wenn man von diesen Einschränkungen absieht, dann ist der logische Schluß einwandfrei: Wenn der Mensch einerseits wissen kann, ob bzw. daß bei ihm im Augenblick alle Vorbedingungen für einen richtigen Sakramentsempfang gegeben sind, anderseits sogar glauben muß, daß die Sakramente die Gnade mitteilen, dann kann er nach Empfang des Sakraments wissen, daß er die Gnade hat.

Diesen Schluß hat schon Gabriel Biel aus den Äußerungen des Duns gezogen. Er lehnt zwar die Gnadengewißheit ab, kann dies aber nur tun, indem er zugleich auch die Voraussetzungen in der Lehre des Duns ablehnt,

von denen aus jener Schluß gezogen werden muß. Er muß gestehen: Wenn die Meinung des Duns richtig wäre, daß zur ausreichenden Vorbereitung auf das Sakrament nur die cessatio ab actu et proposito peccandi gehöre, dann könnte man sicher, wenn auch nicht mit absoluter Evidenz, erkennen, daß man die Gnade hat. Seiner Meinung nach ist es aber außerdem noch erforderlich, daß der Mensch Gott gehorsam sei, und zwar um Gottes willen. Nur der empfängt das Sakrament und die in ihm enthaltenen Gnadenkräfte. Dazu gehört aber, daß man Gott über alle Dinge liebt. Und zu wissen, ob man diese höchste Gottesliebe aufbringt, ist sehr schwer, vielleicht unmöglich. Deshalb verneint Biel die Frage, ob Gnadengewißheit auf Grund des Sakramentsempfangs möglich sei[1]).

---

1) Biel in sent. II d. 27 q. unica art. 3 dub. 5 lit. Q. — Ich kann mich hier nicht des längeren mit J. Hefners Meinung auseinandersetzen, Biel habe einen Gegensatz zwischen Duns und Thomas „künstlich konstruiert", deren Anschauungen sich in Wirklichkeit „nicht wesentlich unterschieden" (a. a. O. S. 301), und so sei die ganze Kontroverse auf dem Konzil eine „unnütze Debatte", die auf einem „verhängnisvollen Irrtum" der „durch die Autorität Biels irregeführten" Väter beruhe (ebenda 302). Vor allem kann ich hier nicht ausführlich reden über die neun Stellen aus Duns, die Hefner zum Beleg für dessen Übereinstimmung mit Thomas anführt (S. 302 Anm. 1). Zu ihnen kann ich nur bemerken, daß eine von ihnen (in I d. 17 q. 1 art. 1) überhaupt nicht existiert und zwei andere falsch zitiert sind (es muß heißen nicht in IV sent. d. 1 q. 3; q. 4 art. 5; q. 14 art. 4, sondern in IV sent. d. 1 q. 3; d. 4 q. 5; d. 14 q. 4). Sachlich ist eine einzige (in IV d. 9 q. unica — § 2; XVII, 131 A Paris. —) ernst zu nehmen. Aber auch sie kommt nur sehr indirekt in Betracht, da sie vom Sakrament der Eucharistie, also überhaupt nicht von der Rechtfertigung redet und auch da, wo sie das Bußsakrament berührt, sich sehr wohl anders auslegen läßt, als Hefner es tut. Eine zweite Gruppe von Stellen beweist nur, daß Duns diejenige Erkenntnis, die Thomas coniecturalis nennt, nicht zu einer evidenten erheben will — was niemand behauptet —, und trägt zu dem hier in Rede stehenden Komplex von Gedanken,

2

Diese Entscheidung Biels gegen Duns für Thomas erklärt es nun auch sofort, daß der erste Dekretentwurf, der sonst stets stark die skotistische, antithomistische Richtung vertrat, gegen die Möglichkeit einer Heilsgewißheit kämpft. Das geht nicht auf einen Druck der thomistischen Partei zurück, von der ja in den Anfängen der Verhandlungen kaum etwas zu spüren ist, sondern ist von der nominalistischen Gruppe in das Dekret gesetzt, die nur in dem zur Rede stehenden Punkt gerade einmal ausnahmsweise dem Thomas folgt. Überhaupt gewinnt der Streit um die Gnadengewißheit für unsere Untersuchung dadurch

---

der sich um das Sakrament gruppiert, gar nichts aus. Eine dritte endlich soll beweisen, daß Duns den Ausdruck non ponere obicem auch „positiv von der erforderlichen Disposition des Menschen auf die Rechtfertigung erkläre“ (S. 302). Das ist richtig; aber wenn es heißen soll, daß er mehr vom Menschen verlange als das augenblickliche Freisein von actus und propositum peccandi, dann ist es falsch. Hefner übersieht, daß „dispositio sufficiens“ der formale und „non ponere obicem“ der inhaltlich erfüllte Begriff ist, nicht umgekehrt. — Das letzte Argument, auf das Hefner großes Gewicht legt (S. 302 Anm. 1) ist, daß „nicht nur der große Dominikanertheologe Dominicus Soto, sondern auch die beiden Franziskaner A. de Castro und A. de Vega, tüchtige Kenner ihres Ordenstheologen, Scotus mit guten Gründen für einen Gegner der Gnadengewißheit halten“. Wenn mit den Zitaten die „guten Gründe“ weggefallen sind, dann bleibt von diesem Argument nicht mehr viel übrig. Man könnte eher umgekehrt auf Biel verweisen, dem man wohl das Prädikat eines „großen Theologen“ mit kaum geringerem Recht als Soto zusprechen und das eines „gründlichen Kenners“ des Duns auch wohl nicht abstreiten kann und für den sich wirklich kein Motiv aufzeigen läßt, das ihn bewogen haben könnte, „künstlich zu konstruieren“. Dieses Geschäft hat er, glaube ich, den nachtridentinischen Theologen älteren und jüngeren Datums überlassen, die nur noch durch die thomistische Brille in die Geschichte blicken dürfen.

eine besondere Wichtigkeit, daß uns in seinem Verlauf eine andere Parteigruppierung entgegentritt als sonst. Bisher stand der Thomismus immer vereinzelt gegen eine gemeinsame skotistisch-nominalistische Front. Jetzt ist diese gesprengt, und es kämpfen Thomismus und Nominalismus vereint gegen die Anhänger des Duns, die den Schritt über Occam zu Biel etwa nicht mitgetan haben.

Es scheint für einen Augenblick so, als sollte auf dem Tridentinum dieser Streit schon jetzt angesichts des Julientwurfs in den Vordergrund treten. Jedenfalls ist es schon am 30. Juli zu erregten Auseinandersetzungen über die Gnadengewißheit gekommen[1]). Aber die Entwicklung wird durch politische Einflüsse unterbunden. Es ist gerade die Zeit, wo die Legaten hoffen, anläßlich des Beginns des Schmalkaldischen Krieges eine allmähliche Auflösung des Konzils herbeiführen zu können. Der Entschluß zahlreicher Prälaten, Trient zu verlassen, konnte aber nur gefördert werden, wenn die Väter den Eindruck hatten, auf dem Konzil werde doch nichts Wesentliches mehr besprochen und beschlossen werden und es verlohne sich nicht mehr recht dazubleiben. Dem hätte es entgegengewirkt, wenn die Aussprache über die Möglichkeit einer certitudo gratiae auf die Tagesordnung gesetzt worden wäre. Sie hätte die Väter interessiert und wohl manchen festgehalten. Um das zu vermeiden, wollen die Legaten die Streitfrage niederschlagen und wünschen, daß das Konzil sich damit begnüge, gegen Luther die Verpflichtung zur Heilsgewißheit abzulehnen. Zugleich mag bei ihnen der Gedanke mitgesprochen haben, daß auch für den Fall eines Mißlingens ihrer Suspensions- oder Verlegungspläne ein Beschluß in diesem Sinne ihre Wünsche fördere. Mußten sie doch dann, wenn das Konzil etwa wieder regelmäßig weiter tagen mußte, dafür sorgen, ohne lange Verhandlungen zur Fertigstellung

1) Pratani Epilogus C. T. II, 387, 15 ff.

des Dekrets zu kommen. Umgekehrt wünschen die Kaiserlichen gerade einen solchen Streit, der das Konzil lebendig erhielte, ohne doch direkt die Arbeit am Dekret vorwärtszubringen. Allein sie werden in der Sitzung vom 28. August überstimmt: 17 Prälaten sind für, 21 gegen eine Diskussion, 4 enthalten sich der Stimme[1]). Damit ist zunächst die Frage niedergehalten.

Dem Beschluß vom 28. August entspricht denn auch die Septembervorlage. Sie setzt sich allein mit Luther auseinander. Der Gegensatz seiner Lehre zur katholischen wird jetzt nicht mehr durch den Gedanken der Rechtfertigungsgewißheit als einer Pflicht begriffen, dem man doch wohl eine Äußerung über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit hätte gegenüberstellen müssen. Sondern jetzt wird die andere Seite an Luthers Anschauung hervorgehoben und damit wirklich der Unterschied auf diejenige Formel gebracht, die am tiefsten trifft: der Zusammenfall von Rechtfertigung oder genauer des allein rechtfertigenden Glaubens einerseits und Rechtfertigungsgewißheit anderseits. Das wird abgelehnt mit den Worten: „Nicht jedem, der sich des Vertrauens und der Gewißheit rühmt, daß er Vergebung für seine Sünden empfangen habe, und sich allein bei dieser Gewißheit beruhigt, werden die Sünden vergeben“[2]).

---

1) C. T. V, 419, 36 ff. Auf Seiten der Kaiserlichen finden sich hier außer dem Führer Pachecco von Jaen (Madruzzo war infolge des Streits am 30. Juli noch von der Teilnahme am Konzil sozusagen verbannt): Filleul von Aix, Tagliavia von Palermo, Alexander Piccolomini von Pienza, de Augustinis von Huesca, Allepusius von Sassari, Martelli von Fiesole, Lucianus, der Sprecher der Äbte, Vigerio della Rovere von Sinigaglia, Theodoli von Cadix, Martiranus von San Marco, Loffredo von Capaccio, Heredia von Bosa, Salazar von Lanciano, de la Cruz von Canarias. Wie Massarelli zählt, wird nicht klar.

2) C. T. V, 424, 13 ff.: non omni tamen eam fiduciam et

Doch es stellt sich bald heraus, daß auch diese Formulierung nicht genügt, um den Frieden zu wahren. Mit ihr ist wieder den Anhängern des Thomas und dem Nominalismus nicht genug getan. Sie fühlen sich verletzt dadurch, daß der Septemberentwurf nur die Notwendigkeit eines Zusammenfalls von Rechtfertigung und Heilsgewißheit in ein und demselben Subjekt bestreitet, eine Möglichkeit dafür aber offen läßt. Von dieser Seite aus beantragt man, den Satz zu verschärfen, so daß er besagt: solche Gnadengewißheit sei — als häretische Anschauung — das sichere Zeichen dafür, daß der Betreffende nicht gerechtfertigt ist[1]). — Auf der anderen Seite sehen sich die Skotisten immer noch beengt durch die schroffe Ablehnung der Erwählungsgewißheit[2]). Ihrem Einspruch dagegen liegt eine bestimmte Auffassung von Prädestination zugrunde. Der Begriff wird durch sie des Überzeitlichen, Endgültigen entkleidet. Sie verstehen darunter nicht den einmaligen, ewigen Beschluß Gottes, der über das letzte Schicksal, über Beseligung oder Verdammung des Menschen entscheidet. Sondern sie erkennen nur eine Prädestination zum Heil an. Diese waltet eigentlich, streng genommen, über jedem Menschen und fällt zusammen mit dem allgemeinen Gnadenwillen Gottes, der da will, daß allen Menschen geholfen werde. Sie wird nur über einer Anzahl außer Kraft gesetzt durch das Vorherwissen Gottes, kraft dessen er sieht, daß diese Menschen sündigen werden und er sie deswegen wird verdammen müssen. Wenn nun der Mensch — nach skotistischer Auf-

---

certitudinem acceptae remissionis peccatorum suorum iactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti dicendum est.

1) Jacobus Laynez S. J. C. T. V, 433, 22 f.: „Non omni tamen eam certitudinem", dicatur „nulli tamen".

2) ebenda 424, 30 f.: Nemo etiam de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se esse in numero praedestinatorum . . . .

fassung — wissen kann, daß er jetzt im Augenblick im Besitz der göttlichen Gnade ist, so kann und muß er zwar zweifeln, ob er nicht wieder sündigen wird und daher bei Gott schon als zuletzt Verdammungswürdiger bekannt ist. Wenn aber Gott und er nur den gegenwärtigen Augenblick des Gnadenbesitzes ansehen, so steht er unter dem Gnadenwillen Gottes. Der Skotismus drückt das so aus: Der Mensch kann circa praesentem iustitiam wissen, daß er in der Zahl der Erwählten ist. In diesem Sinn soll diejenige Stelle im Dekret, die eine Prädestinationsgewißheit für unmöglich erklärt, eingeschränkt werden[1]).

Nimmt man hinzu, daß das Streben der kaiserlichen Partei immer noch auf eine Verzögerung der Verhandlungen hingeht, so ist es nicht verwunderlich, wenn sich besonders in den Generalkongregationen wieder ein lebhaftes Für und Wider erhebt, als hätte es nie einen Beschluß vom 28. August gegeben. Meist stellt man einfach These gegen These[2]). Nur die Voten des Abtes Lucianus degli Ottoni und des Conventualengenerals Costacciaro versuchen, die Frage sachlich vorwärtszubringen.

Lucian[3]) zieht — für uns zum erstenmal — klare

1) Julius Magnanus O. M. C. C. T. V, 432, 3 ff.: „Iustificatus teneatur credere se esse praedestinatum", non placet simpliciter, quia secundum praesentem iustitiam potest. — J. B. Moncalvius ebenda 15 f.: . . . Homo potest esse certus secundum praesentem iustitiam de gratia Dei, etiam certitudine fidei, non ponendo obicem.

2) Gegen die Möglichkeit einer certitudo gratiae und für die Entscheidung der Frage Gothus von Upsala C. T. V, 443, 8; Salazar von Lanciano ebenda 462, 5 f.; Pachecco von Jaen ebenda 492, 22; 26 ff. Für die certitudo gratiae und meist gegen eine definitive Entscheidung Filleul von Aix ebenda 447, 43 ff.; Lippomano von Verona ebenda 459, 40 ff.; Catharinus von Minori ebenda 489, 49 ff.

3) Sein Votum geht wahrscheinlich auf eine Denkschrift zurück, die die Äbte schon vor dem 17. 8. den Legaten eingereicht hatten (ebenda 477 Anm. 1).

Linien, um eine Entscheidung geben zu können. Zunächst trennt er scharf zwischen Wissen und Glauben. Wissen ist nur das, was wir durch sinnliche Wahrnehmung oder durch den Verstand erkennen. Bei dem Glauben vermißt man eine ebenso scharfe Bestimmung. Sie wird mit Hebräer 11, 1 (argumentum non apparentium) bestritten und sonst nur negativ gegeben: der Glaube erstreckt sich auf Dinge, die wir nicht wissen. Jedenfalls hört da, wo das Wissen anfängt, der Glaube auf, und was man glaubt, das weiß man nicht. Es wird zwar nicht gesagt, aber man hat schon hier den Eindruck, daß das Glauben an Zuverlässigkeit unter dem Wissen steht, sonst aber beides auf demselben, dem intellektuellen Gebiet liegt[1]). — Eine zweite Linie gewinnt Lucian, indem er noch einmal auf den Unterschied zwischen Pflicht und Möglichkeit der Heilsgewißheit hinweist. Drittens endlich macht er einen Ansatz, Gnaden- und Erwählungsgewißheit reinlich auseinanderzuhalten[2]). — Nachdem er diesen Unterscheidungen entsprechend seine Fragen formuliert hat, geht er daran, sie zu beantworten. Die Möglichkeit, an den eigenen Heilsbesitz und an seine Erwählung zu glauben, gibt er für den Gerechtfertigten ohne weiteres zu. Aber das bedeutet nichts, weil, wie jetzt ganz klar hervortritt, der Glaube nichts anderes ist als ein Wähnen. Jeder kann sich einbilden, er habe die Gnade und sei prädestiniert; warum sollte es der nicht können, der sie wirklich hat und wirklich prädestiniert ist?[3]) — Auf der andern Seite lehnt er ebenso kurz die Möglichkeit und vollends die Pflicht eines Wissens über Gnade und Erwählung ab; nur zwei Ausnahmefälle will er zugestehen: die besondere Offenbarung und den Zustand einiger ganz vollkommener Mystiker[4]).

An die Stelle, wo er etwas zu sagen hat, kommt er erst, wo er über die Frage spricht, ob die Gerechtfertigten

1) C. T. V, 477, 3 ff. 2) ebenda 18 ff.
3) ebenda 25 ff. 4) ebenda 478, 46 ff.

die Pflicht hätten zu glauben, sie seien in der Gnade und zur Rettung bestimmt. Bezeichnenderweise fügt er gleich hinzu: wann und inwiefern[1]). Damit gibt er schon zu erkennen, daß er die Frage bejaht. Rechtfertigung ist nur möglich durch die Sakramente und mit dem dem Sakramentsempfang vorausgehenden Glauben an die Rechtfertigung durch die Sakramente. Derselbe Glaube an die Wirksamkeit der Sakramente ist Pflicht aber auch nach der Taufe. Bis man eine Todsünde begeht, besagt er, daß man die Gnade hat, die durch das Sakrament verliehen wird. Wenn man in diesem Augenblick stürbe, so wäre man auch verpflichtet, an seine eigene Zugehörigkeit zur Zahl der Erwählten zu glauben. Bis zu welchem Grad der Gewißheit dieser Glaube gehen soll, das zu bestimmen, fühlt sich Lucian nicht imstande. Das richtet sich danach, wieviel Gnade Gott verliehen hat: wer mehr empfangen hat, von dem wird auch mehr gefordert. Auch ob man im Dekret nur vom „Glauben" oder vom „sicher glauben" reden soll, will Lucian nicht entscheiden. Denn einerseits bedingen Gewißheit und Glaube sich gegenseitig. Wo Glaube ist, da ist auch Gewißheit, und wo keine Gewißheit ist, da ist auch kein Glaube. Man sollte aber anderseits lieber nicht von einem „gewissen", sondern nur von einem „großen, lebendigen und wahren" Glauben sprechen; denn „gewisser Glaube" klinge, als werde eine so große fides verlangt, daß sie größer sich nicht denken lasse. Einen solchen Glauben aber gibt es nicht, weil fides eine unendliche Größe ist. Im Bußsakrament kann der Glaube kleiner sein[2]). Noch geringer ist das zulässige Maß von Hoffnung und Vertrauen auf Gott bezüglich des donum perseverantiae. Da müssen Freude einerseits und Furcht und Zittern anderseits das ganze Leben des Menschen hindurch neben- und ineinander hergehen[3]).

1) C. T. V, 478, 3 ff. 2) ebenda 34 ff.
3) ebenda 41 ff.

Es ist die Anschauung des Duns, die hier zum erstenmal auf dem Konzil ausführlich dargelegt wird. Die Heilsgewißheit wird allein auf die Wirksamkeit der Sakramente gegründet. In demselben Augenblick, wo zwischen Gott und dem Menschen nicht mehr ein Sakrament steht, beim donum perseverantiae, wo es nur auf ein sperare und confidere in Deum unmittelbar ankommt, sind auch die Männer dieser Richtung wieder bei der üblichen katholischen Stimmung, schwebend zwischen Furcht und Hoffnung. Auch in der Bestimmung des Zeitraumes, während dessen die Heilsgewißheit in Kraft ist, deckt sich die hier vorgetragene Meinung mit der, die sich aus Duns ableiten läßt: Dieser Zeitraum fällt zwischen den Augenblick des Sakramentsempfangs und die erste Todsünde. Dabei bleibt der praktische Wert dieser Bestimmung außer Betracht; denn natürlich macht der Gedanke, daß man nie wissen kann, ob man nicht nach dem Sakramentsempfang schon eine Todsünde begangen hat, die ganze Gnadengewißheit im frommen Leben unmöglich. — Aus Duns stammt auch das Schwanken über den Grad der Gewißheit. Weiter führt nur der Gedanke, daß für den Gerechtfertigten die certitudo gratiae nicht nur in manchem Fall möglich, sondern dann auch Pflicht ist. Aber das ist nur die folgerichtige Durchführung der Gedanken des Duns, wenn anders der Satz, daß die Sakramente ex opere operato die Gnade mitteilen, katholisches Dogma, also de fide ist.

Costacciaro leistet der skotistischen Lehre einen anderen wesentlichen Dienst. Sie stand ja gegenüber der thomistisch-nominalistischen immer in Gefahr, als eine Annäherung an die lutherische Ketzerei verrufen zu werden, mit der sie in der Formulierung ihres Endergebnisses fast übereinstimmt. Dagegen nimmt sie der General der Franziskanerkonventualen mit vollem Recht in Schutz. Er nennt denjenigen Punkt, der in der Tat den grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden Anschauungen ausmacht. Es ist die

Art, wie sie die Gnadengewißheit begründen. Während bei Luther der bloße Glaube an die göttliche Verheißung Grundlage der Gewißheit sei, baue Duns sie auf auf dem Glauben, auf den vorangehenden Vorbereitungen und auf der Kraft des sakramentalen opus operatum. Wir würden dasselbe ausdrücken mit den Worten: bei Luther gründet sich die Rechtfertigungsgewißheit auf den Gnadenwillen des persönlichen Gottes, bei Duns auf menschlich-kirchliche Instanzen. — Auf der andern Seite hebt aber Costacciaro doch diese skotistische certitudo gratiae als eine Gewißheit des Glaubens scharf ab von den beiden Formen der Gewißheit, die Thomas zuläßt, der certitudo ex coniecturis und der ex revelatione[1]).

Am Ende dieses Abschnitts in den Beratungen nimmt die ganze Angelegenheit eine überraschende Wendung. Als del Monte am 12. Oktober in einer längeren Rede die Aussprache über den Septemberentwurf schließt, spricht er den Wunsch aus, daß der Artikel der certitudo gratiae von Theologen und Vätern wohl geprüft und ausführlich durchgesprochen werde, und sein Kollege Cervino stimmt ihm bei[2]). So sprechen jetzt dieselben Legaten, die sechs Wochen früher mit Aufbietung aller Kräfte den Beschluß vom 28. August herbeigeführt hatten. Der Grund für ihren Stellungswechsel liegt wiederum in den politischen Ereignissen. Der neue Suspensionsplan der Legaten war in diesen Tagen nach Rom abgegangen. Die Zeit, während der sie auf Antwort warten, glauben sie nicht harmloser hinbringen zu können als mit einer ausführlichen Besprechung über die Gewißheitsfrage und über eine andere, in ihrer Katholizität strittige Lehre, über die doppelte Gerechtigkeit. Darum rufen sie zum 15. Oktober die theologi minores zusammen und legen ihnen beide Artikel vor.

1) C. T. V, 484, 3 ff.
2) ebenda 497, 3 ff.

Derjenige über die certitudo gratiae bekommt folgende Formulierung[1]): Utrum aliquis possit esse certus de sua adepta gratia secundum praesentem iustitiam, et quo genere certitudinis.

Die Theologen verteilen sich ziemlich gleichmäßig auf beide Parteien. Ja, die Skotisten sind gegenüber der Summe von Thomisten und Nominalisten noch um einige Stimmen in der Überzahl[2]). Die Sache selbst wird im Verlauf dieser Theologenkongregationen wenig gefördert.

Nur erwacht allmählich ein Gefühl dafür, daß man bis zu einem gewissen Grade aneinander vorbeiredet[3]),

---

1) C. T. V, 523, 18 f.

2) Vgl. die Aufstellung ebenda 632 f. Nach ihr haben 21 Theologen für, 14 gegen die Möglichkeit einer certitudo fidei gestimmt. Zwei, ein Augustiner-Eremit und Salmeron, haben sich für keine Seite entscheiden können. Nach den Voten verschiebt sich dieses Bild etwas. Nach ihnen hat der Franziskanerkonventuale Franziskus Visdomini überhaupt nicht zu dieser Frage gesprochen (ebenda 530 ff.) und der Weltgeistliche Andreas Navarra sich gegen die Möglichkeit einer certitudo entschieden (ebenda 559, 14 ff.). Sie beide sind, wenn man den Voten mehr trauen will als der Zusammenstellung Massarellis, was ich für Navarra unbedingt tun möchte, von den skotistischen Stimmen abzuziehen, Navarra dagegen zu den 14 hinzuzuzählen, die die Möglichkeit einer Heilsgewißheit leugnen. Dann ergibt sich also ein Verhältnis von 19 (oder 20) zu 15. Die Orden verteilen sich im einzelnen, wie folgt: Die 7 Franziskanerkonventualen stimmen alle mit ja, von den Observanten 4 mit ja, 4 mit nein, die 5 Dominikaner mit nein, von den Augustinereremiten einer mit ja, 2 mit nein, einer enthält sich. Die 3 Karmeliter stimmen skotistisch, ebenso der eine Servit und ein Jesuit, während der andere sich enthält. 2 Weltgeistliche sind für, 4 gegen die Möglichkeit einer Gewißheit.

3) Lorenzo Mazocchi C. T. V, 586, 45 ff.: Turpissimum disputationis genus apud studiosos semper est habitum, qua de solo nomine contenditur; sed in rebus gravioribus et coram gravioribus patribus id longe turpius est censendum. Quia, ut ex dictis patrum, qui hactenus dixerunt, excepi, plurima pars huius disputationis de certitudine gratiae a nomine pendet: statui imprimis

und man beginnt auch zu merken, wo der Begriff steckt, über den man sich nicht einig ist und den der Gegner immer anders versteht, als man ihn selbst gemeint hat. Es ist der Glaubensbegriff bzw. die Vorstellung von dem Maß der Gewißheit, die der Glaube gibt. Die Skotisten, die für die Möglichkeit einer certitudo fidei kämpfen, betrachten den Glauben fast durchgängig als ein Erkenntnisprinzip, auf Grund dessen eine absolute Gewißheit nicht zustande kommt[1]). Ihre Gegner aber verstehen unter dem Glauben etwas, dem diese absolute Gewißheit zukommt[2]), und können dementsprechend eine certitudo

---

ostendere vocabuli certitudinis significationem, ne in aequivoco et multiplici laborantes de solo nomine turpiter contendamus. Idque per regulas sapientum ex communi eruditorum usu. Non enim par est, ut pro voto quisque loquatur, sc. ut plures loquendum, ut pauci sentiendum. Pauci enim sunt sapientes.

1) Philippus Brascus O. M. C. C. T. V, 554, 26 ff.: potest homo scire certitudinaliter, se Dei gratiam esse assecutum. Quo vero genere certitudinis? Dico quod certitudine fidei. Nam sententia est philosophorum, quod quando notitia alicuius rationis fit ex duabus praemissis, quarum una est notior et evidentior altera, conclusio sequitur minus evidens; et notitia, quam ego scio, me accepisse gratiam, fit ex duabus praemissis, quarum una est nota per experientiam, altera vero per fidem. Die fides ist also gegenüber der experientia das minus evidens. Lorenzo Mazocchi ebenda 587, 46 f.: certus fidei certitudine potest falli. — Eine Ausnahme bildet nur Gentianus Hervetus, der die Möglichkeit einer certitudo fidei bejaht und doch behauptet (ebenda 567, 1 ff.): Cum enim Christianae nostrae religionis fundamentum sit fides, ab ea tamquam certissimo et principalissimo principio sunt omnia quae a nobis asseruntur axiomata ducenda; quo fit ut quibuslibet geometricis necessitatibus et philosophicis ratiocinationibus sit nostra scientior, quanto firmius ac stabilius nullisque humanis rationibus conquassandum principium habemus, nempe Deum.

2) Petrus Sarra C. T. V, 549, 10 f.: . . . certitudinem exigere fidei, quae certitudo est infallibilis . . — Barth. Miranda ebenda 553, 25 f.: universaliter est verum, ex maiori de fide et minori vehementer probabili non sequi conclusionem nisi vehementer pro-

fidei von ihren Voraussetzungen aus nicht zugeben. Aber die Versuche, eine Einigung in der Begriffssprache herbeizuführen, sind jetzt noch vergeblich[1]).

An dieser Stelle arbeiten die Generalkongregationen weiter. Die beiden Parteien versuchen einander klar zu machen, was für einen Glauben sie meinen, wenn sie eine certitudo fidei für möglich oder unmöglich halten, und welchen Grad die Gewißheit hat, die sie fordern oder ablehnen. Das, was man auf der thomistisch-nominalistischen Seite nicht zugeben will, ist eine certitudo fidei catholicae[2]) oder infusae[3]). Man versteht darunter den Glauben, der sich auf die Glaubensartikel der Kirche erstreckt[4]) und der eine certitudo in vollem Sinn, eine infallibilitas einschließt[5]). Über eine fides particularis oder acquisita[6]) will man mit sich reden lassen. Sie erscheint möglich. Aber die certitudo, die auf Grund der fides acquisita zustande kommt, ist nicht unfehlbar; sie kann etwas zum Inhalt haben, was den Tatsachen nicht entspricht[7]). Und nun stellt es sich heraus, daß auch die Skotisten nichts anderes haben behaupten wollen. Ambrosius Catharinus will auch nur von einer fides particularis reden[8]), ebenso Costacciaro, und dieser gibt auch zu,

---

babilem. Die fides gibt also mehr als eine bloße starke Wahrscheinlichkeit. — Gaspar a Regibus ebenda 598, 31 ff.: . . . fidei . . non potest subesse falsum.

1) Lorenzo Mazocchi C. T. V, 587.

2) Salazar von Lanciano ebenda 652, 17 f. de la Cruz von Canarias ebenda 654, 37 f.

3) Bonuccio Gen. Ord. Serv. ebenda 665, 40 ff.

4) de Navarra von Badajoz ebenda 649, 19 f. — Catharinus von Minori ebenda 656, 15 ff.

5) Bonuccio ebenda 665, 40 ff. — Limpo von Oporto ebenda 677, 36.

6) Bonuccio ebenda 665, 41 f.

7) Bonuccio ebenda 42 f.

8) ebenda 656, 16 f.

daß die fides acquisita zwar meistens der objektiven Wahrheit entspreche, daß sie aber auch auf Irrtum beruhen könne[1]).

Man darf sich jedoch durch das Bild, das der Streit in diesem Stadium bietet, nicht täuschen lassen und etwa meinen, die beiden Parteien seien sich von Anfang an sachlich ganz einig gewesen und hätten sich nur in der Formel mißverstanden. Vielmehr ist dem Augenblick, wo der Streit jetzt plötzlich als ein Streit um Worte erscheint, ein recht wesentliches sachliches Zugeständnis der thomistisch-nominalistischen Partei an den Skotismus vorangegangen. Ursprünglich nämlich liegt die Begründung irgendeiner Form von Gnadengewißheit auf die Wirkung der Sakramente und auf das Wissen des Menschen um eine genügende Vorbereitung seinerseits völlig außerhalb des Gesichtskreises des Thomas, und auch Biel hat da jede — auch nur unvollkommene — Gewißheit ausdrücklich abgelehnt. Diejenige Form von certitudo gratiae aber, die diese beiden Männer kennen, die certitudo coniecturalis, kann nimmermehr als certitudo fidei, auch nicht fidei acquisitae bezeichnet werden. Denn dabei handelt es sich um irgendwelchen Glaubensakt überhaupt nicht, sondern um eine subjektive Erfahrung und einen Wahrscheinlichkeitsschluß von ihr aus auf etwas Objektives hinter ihr. — So hat sich die thomistisch-nominalistische Gruppe erst einmal innerlich zu dem ihr an sich völlig fremden Gedanken einer Glaubensgewißheit auf Grund der Sakramente und ihrer unfehlbaren Wirkung bekehrt und legt nun nur noch darauf Wert, daß dieser Glaube sich hinsichtlich seines Gewißheitsgrades nicht allzuweit entfernt von der coniectura, auf deren Grundlage allein sie bisher ein Wissen um das „esse in gratia“ anerkannten.

---

1) C. T. V, 662, 35 f.

Zunächst dauert es auch noch einige Zeit, bis die Ergebnisse der Beratungen, die im November stattgefunden hatten, für das Dekret fruchtbar gemacht werden und man die Einigung da sucht, wo sie nach dem Zugeständnis der Thomisten und Nominalisten zu finden war, bei den Begriffen des Glaubens und der Gewißheit. Seripandos Septemberentwurf und die Novembervorlage sind ja verfaßt, ehe man sich zum Nachgeben entschlossen hatte, und sie bilden noch die Grundlage der Verhandlungen. Daher versuchen sie auf anderem Wege eine Einigung zustande zu bringen, indem sie nämlich feststellen, daß es „communiter" eine Gnadengewißheit nicht gebe[1]). Den Parteien blieb es überlassen, wie sie dieses zweideutige Wort auslegen wollten. Wenn man es im Sinne von „ganz allgemein" = „immer" faßt, dann ist im Dekret Platz gelassen für die Anschauung, daß „in einigen Fällen" der Mensch jene Gewißheit haben könne. Übersetzt man aber das „communiter" „unter gewöhnlichen Umständen", dann ist nur die scientia per revelationem des Thomas zugestanden, alles andere aber ausgeschlossen[2]).

Doch sind die Thomisten mit diesem Vermittlungsvorschlag nicht zufrieden. Sie können nicht erlauben, daß auch nur die Möglichkeit besteht, aus dem Dekret herauszulesen, ein sicheres Wissen um den Besitz der Gnade sei zulässig. Deshalb wünschen sie, das Wort „communiter" durch „communi lege" zu ersetzen und es damit auf den zweiten Sinn „unter gewöhnlichen Umständen" festzulegen[3]).

---

1) C. T. V, 513, 15 f.: Nescit enim homo communiter, num divino amore dignus sit. — Vgl. ebenda 637, 20 f. und 640, 43 f.: Si quis dixerit, omnes renatos et iustificatos teneri ad hoc, ut certo credant, se esse in gratia Dei, aut iustificatos communiter certo scire, se esse in gratia Dei: anathema sit.

2) Vgl. R. Seeberg ZKWL 1889, 686 f.

3) Pachecco von Jaen C. T. V, 643, 3 ff. Wauchop von Armagh ebenda 43 und viele andere mehr.

Da aber greift wiederum die Konzilsleitung ein und schneidet aus politischen Gründen fürs erste die weitere Aussprache über dieses Thema ab. Denn inzwischen hat sich das Verhältnis zwischen Kurie und Kaiser derartig verschlechtert, daß die Legaten jetzt alles daransetzen, schnell fertig zu werden und das Konzil möglichst bald zu beendigen. Um zu verhindern, daß der Streit unter großem Zeitverlust ausgetragen wird, lassen sie das 9. Kapitel, das sich mit der certitudo gratiae beschäftigt, zunächst liegen. Erst als das ganze Dekret noch einmal durchberaten und seiner Vollendung nahe ist, am 17. Dezember, bringen sie die Frage wieder in Erinnerung, aber auch nur, um noch einmal mit 33 päpstlichen gegen 16 kaiserliche Stimmen den Beschluß fassen zu lassen, daß nur die Lehre Luthers über die Rechtfertigungsgewißheit verdammt, für die innerkatholische Streitigkeit aber eine Vermittlungsformel gesucht werden solle[1]). Jedoch erst am 9. Januar wird diese vorgelegt[2]). Sie sucht eine Einigung zu erzielen etwa auf

1) C. T. V, 727 f.

2) St. Ehses teilt (C. T. V, 777, 1 ff.) nur die Form mit, auf die das 9. Kapitel auf Grund der Kongregation vom 9. Januar gebracht worden ist. Die Form, in der es ihr vorlag, muß man daraus und aus dem Gang der Beratung wiederherstellen. Erst dann wird klar, wie gerade am 9. Januar der Thomismus die Oberhand behält. Ich setze den ganzen neu hinzugefügten Teil hierher, wie er vor der Kongregation lautete, und füge dort, wo er sich von der C. T. V, 777, 1 ff. mitgeteilten Fassung unterscheidet, in Klammern diejenigen Stellen aus dem Verhandlungsbericht bei, aus denen sich diese frühere Form wiederherstellen läßt: Sed neque illud asserendum est, oportere omnes (772, 36. 38. 41.), qui vere iustificati sunt, perpetuo (772, 20 f. 26. 29. 32. 36. 38. 41. 43.) absque ulla omnino dubitatione apud semet ipsos statuere, se esse iustificatos, neminemque a peccatis absolvi ac iustificari, nisi eum, qui certo credat, se absolutum ac iustificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici, quasi qui hoc certissime non credit, de Dei promissis deque Christi mortis et resurrectionis efficacia

der Grundlage, auf der sich das Votum Lucians vom 7. Oktober bewegt, nämlich auf dem Boden einer Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben: Wissen kann niemand, daß er die Gnade bekommen habe: das ist das Zugeständnis an die Thomisten. Sonst aber herrscht auf der ganzen Linie Duns. Nur der lutherische Satz, daß Gnadengewißheit und rechtfertigender Glaube zusammenfallen, wird — wie das sola fide überhaupt — abgelehnt. Um das zu begründen, wird gesagt, daß es jedem freistehe, betreffs seiner eigenen Gerechtigkeit zu fürchten. Läßt schon das Raum für Duns, so vollends der erste der neu hinzugefügten Sätze. Er stellt nur fest, daß nicht alle immer zum Glauben an den eigenen Besitz der Gnade verpflichtet seien. Damit ist die schärfste Form der skotistischen Lehre freigegeben, nach der in manchen Augenblicken der Gerechtfertigte seines Standes in der Gnade sicher sein muß.

Diese Form des 9. Kapitels wird nun aber von der congregatio praelatorum, deren hervorragenden Einfluß auf die endgültige Gestalt des Dekrets in einem für Thomas günstigen Sinne wir schon mehrfach haben beobachten können, an den entscheidenden Stellen verändert. Im ersten Satz des neu hinzugefügten Teils werden die Wörter „alle“ und „immer“ gestrichen[1]). Der Satz besagt jetzt, daß nie-

---

dubitet. Cum velut (772, 37. 41 f.) nemo pius de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia unquam dubitavit, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua iustitia (772, 29) formidare et timere possit, cum nullus scire valeat [. . . . . .] (772, 13 f. 16. 18. 21. 27. 42. 45 ff.) se gratiam Dei esse consecutum.

1) Für den Ersatz des „omnes“ durch „eos“ stimmen de Castiglione Gen. O. P. (C. T. V, 772, 36), Seripando (ebenda 38) und Bonuccio (ebenda 41), für den Fortfall von „perpetuo“ Fonseca von Castellamare (ebenda 21), Salazar von Lanciano (ebenda 26), Musso von Bitonto (ebenda 29), Casello von Bertinoro (ebenda 32), de Castiglione (ebenda 36), Bonuccio (ebenda 41), Limpo von Oporto (ebenda 43) gegen Seripando (ebenda 38).

mals Gnadengewißheit Pflicht ist. Außerdem setzen die Thomisten durch, daß das Stichwort „certitudo fidei" ausdrücklich abgelehnt wird, um diejenige certitudo, die immer noch für erlaubt erklärt wird, gegen Mißverständnisse im lutherischen Sinne zu sichern. Jedoch dank der vorangegangenen Verhandlungen ist man sich darüber klar, daß man, um den Skotismus nicht zu verletzen, versuchen müsse, näher zu bestimmen, was für ein Glaube das sei, auf dem die Gewißheit beruht, die man verwerfen will. Auf der Suche nach einer Formel dafür treten noch einmal zwei Parteien auseinander. Die einen würden am liebsten sehen, wenn nur die certitudo auf Grund dessen, was Luther unter Glauben versteht, für heterodox erklärt würde. Sie wollen dabei zurückgreifen auf die beiden Gutachten der Sorbonne gegen die lutherische Rechtfertigungsgewißheit[1]). Die anderen dagegen nehmen die in den vorangegangenen Kongregrationen mehrfach aufgetauchte Unterscheidung von fides catholica oder infusa und fides particularis oder acquisita wieder auf und wollen eine certitudo fidei catholicae ausschließen[2]). Einen Augenblick erschrickt man noch vor der eigenartigen Tatsache, daß man dieselbe Gewißheit, die man ablehnt, einmal certitudo fidei Lutheranorum und dann wieder certitudo fidei catholicae nennen kann[3]). Schließlich läßt man beides fallen und einigt sich unter allseitiger großer Freude über den glücklichen Fund auf die Formel: quod nemo possit esse certus certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se esse in gratia Dei[4]).

1) Alepus von Sassari (C. T. IV, 772, 13 f.), Fonseca von Castellamare (ebenda 21), Salazar von Lanciano (ebenda 27), Stella von Salpe (ebenda 34).

2) Wauchop von Armagh (ebenda 16), Bonuccio (ebenda 42).

3) ebenda 46 f.

4) ebenda 773, 3 ff.

3

Damit hat sich der Skotismus, der in diesem Streit von seinem nominalistischen Bundesgenossen verlassen kämpft, doch noch stark genug gezeigt, sich neben seinen beiden Gegnern zu behaupten, ja auf einem ursprünglich ganz vom Feinde besetzten Gebiet Boden zu gewinnen. Der Thomismus und der Nominalismus haben anerkennen müssen, daß es neben der Gewißheit über den eigenen Stand in der Gnade, wie sie durch besondere Offenbarung zustande kommt, und neben einer scientia coniecturalis, die sich auf gewisse Wahrnehmungen im eigenen Seelenleben gründet, noch auf einem dritten Wege zu einer certitudo gratiae kommen kann. Im Augenblick des Sakramentsempfangs kann der Gläubige sich zu dem Bewußtsein emporschwingen, daß er jetzt dank der unfehlbar wirkenden Kraft des göttlich-kirchlichen Gnadenmittels gerechtfertigt ist. Was den Männern, die hier von Haus aus die thomistische Lehre an die Frage heranbringen, dieses Zugeständnis schwer macht, ist nicht eine abweichende Ansicht über die Wirkungskraft des Sakraments an sich. Darin sind sie sich mit dem Gegner einig. Aber sie können sich nur schwer dazu verstehen, die Forderungen an die Vorbereitung des Menschen, die erst eine Auswirkung der im Sakrament schlummernden Kräfte ermöglicht, so weit herabzusetzen, wie Duns das tut, so weit, daß der Mensch sicher sein kann, diese Vorbedingungen zu erfüllen. Daß sie sich stillschweigend auch über diese Bedenken hinwegsetzen und daß sie, wenn sie die von Duns angedeutete und von seinen Schülern in Trient vertretene Lehre über die Gnadengewißheit billigen, auch das skotistische, laxe Verständnis des Begriffs „dispositio sufficiens“ gutheißen, das macht ihr Zugeständnis bedeutsam.

Immerhin bleibt aber umgekehrt ihr Widerstand nicht ohne Folgen auf die Haltung der Gegenpartei. Der Skotismus

lernt an ihm auf die schärfste Ausprägung seiner Lehre verzichten, auf den Satz, daß im Augenblick des Sakramentsempfangs Heilsgewißheit nicht nur erlaubt, sondern Pflicht sei, und muß auch offen zugestehen, daß sie niemals den absolut höchsten Grad, die infallibilitas erreichen darf. Ein Irrtum darüber, ob die genügende Vorbereitung seitens des Menschen geleistet ist, bleibt stets objektiv möglich und muß auch immer subjektiv ins Auge gefaßt werden. Hier kämpft auf Seiten der Gegner einer certitudo gratiae ungenannt das Bestreben mit, das das ganze Konzil beherrscht: auch in den Formeln ja keine Annäherung an die Reformation vorzunehmen. Sie hat die Rechtfertigungsgewißheit als absolute certitudo und als religiöse Pflicht. Das macht mißtrauisch auch gegen ähnlich klingende Sätze des Skotismus und macht ihn selbst gefügiger, sie aufzugeben, zumal man starke Zweifel haben kann, ob gerade die äußersten Zuspitzungen der Lehre noch im Sinne des Duns selbst sind.

Jedenfalls klingt während und trotz des ganzen Streits um die Heilsgewißheit auf dem Tridentinum niemals eine andere Stimmung an als die, die zu allen Zeiten die fromme Grundstimmung des Katholizismus war und ist: ein unausgeglichenes Schweben zwischen Mißtrauen und Vertrauen, zwischen quälender Gewissensangst und religiösem Hochgefühl, zwischen Furcht und Hoffnung. So muß es sein, weil — die Reformatoren haben das selbst oft hervorgehoben — die Rechtfertigung nicht allein auf Gottes Gnade, sondern auch auf den Willen des Menschen gestellt ist.

5. Abschnitt

Die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit und die Verdienstlichkeit der guten Werke des Gerechtfertigten

In allen denjenigen Fragen, deren Geschichte auf dem Trienter Konzil bisher dargestellt wurde, nimmt das Konzil stets von vornherein eine grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber Luther ein. Zweimal erst, bei Contarini und bei Sanfelice, bei beiden vor allem in der Auffassung vom Verhältnis zwischen Glauben und Werken, ließ sich feststellen, daß lutherische Gedanken auf einzelne Konzilsteilnehmer positiv Eindruck gemacht haben. Und in diesen beiden Fällen reagiert das Konzil als Ganzes sofort sehr heftig auf die reformatorischen Elemente, die ihm da nahe gebracht werden sollen, und scheidet sie aus, ehe sie auch nur im geringsten haben wirken können.

Wir haben uns jedoch jetzt einer Lehre zuzuwenden, die eine nicht rein negative Auseinandersetzung mit Luther darstellt, die vielmehr seine Gedanken in beträchtlicher Tiefe und Breite aufgenommen hat, ja, von der Contarinis und Sanfelices Deutung des iustificari per fidem nur eine Teilerscheinung ist und die sich trotzdem — wenn auch in immer mehr abgeschwächter Prägung — während der ganzen Dauer der Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre hält. Es ist die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit.

Sie tritt auf dem Tridentinum nicht zum erstenmal ans Tageslicht. Schon etwa seit 10 Jahren war sie da und dort, wo es sich um eine Einigung zwischen Protestantismus und Katholizismus in Glaubensdingen handelte, so z. B. in Köln und in Regensburg aufgetaucht, und Männer wie

Gasparo Contarini und Gropper waren ihre Vorkämpfer gewesen[1]). Sie nimmt die Gedanken Luthers bereits in den ersten Ansatz der Rechtfertigungslehre auf und setzt sie neben das katholische System, das sie an sich unangetastet bestehen läßt. Sie sieht — um hier im voraus mit der ganz kurzen Formel anzudeuten, um was es sich handelt — in der Rechtfertigung nicht nur die Verleihung einer inhärierenden Gerechtigkeit durch die eingegossene habituelle Gnade, sondern daneben die von Gott rein in der Idee vollzogene Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Sie will also sein eine Ergänzung der katholischen Lehre von der infusio durch den melanchthonischen Gedanken der imputatio.

In Trient ist die Geschichte der Lehre untrennbar verknüpft mit dem Namen des Augustinergenerals Seripando. Zwar ist er nicht der einzige, der sie vertritt. Aber er ist geistig und äußerlich der Führer der kleinen Gruppe ihrer Anhänger. Und dem, daß diese Persönlichkeit sich zu ihrem Vorkämpfer machte, dem hat es wohl die Lehre zu verdanken, daß sie eine verhältnismäßig bedeutende Rolle auf dem Konzil spielen konnte. Denn in Seripando hatte sie nicht nur einen theologisch wohl durchgebildeten Vertreter gefunden, sondern war als die Anschauung eines bei

1) A. V. Müller will bereits bei Fidati di Cascia Belege für die duplex iustitia gefunden haben und druckt sie in seinem Heft: Una fonte ignota del sistemo di Lutero (Quaderni di Bilychnis 1921 Nr. 2, Rom) S. 40 ff. ab. Sie werden nachzuprüfen sein, wenn die Entstehung der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit untersucht wird. Ich muß diese Arbeit für spätere Zeit zurückstellen. In ihrem Rahmen wird dann auch das Verhältnis Seripandos zu Gropper und Contarini festgestellt werden müssen. St. Ehses, Johann Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient (Röm. Quartalsschr. 20. Jahrg., Rom 1906, S. 175 ff.) reicht nicht aus. Dann kann auch erst das letzte Wort gesprochen werden über das Verhältnis der Lehre zur Scholastik und ihren verschiedenen Richtungen.

den Legaten hochangesehenen, überall sonst als gut katholisch und päpstlich erprobten Mannes gegen jeden voreiligen Versuch gefeit, sie als häretisch zu verdächtigen und aus der Diskussion auszuschalten. Ja, sie gelangte mit ihm sogar mehrere Male zum Einfluß auf die Gestaltung des Dekrets. Auf der anderen Seite war Seripando alles andere als ein jugendlicher Heißsporn, der seinen Widerspruch gegen die communis opinio so laut und ausgeprägt wie möglich in die Welt hinausrief. Er wußte behutsam vorzugehen, Unangenehmes zu verbergen und Zugeständnisse zu machen. Er war schmiegsam genug, um getrost eine Stellung aufzugeben und dafür die nächste, weiter zurückliegende mit um so größerer Zähigkeit zu verteidigen. In diesen Eigenschaften Seripandos liegt es zum guten Teil begründet, daß die doppelte Gerechtigkeit trotz ihrer offensichtlich in der Nähe Luthers liegenden Ursprünge ernsthaft auf dem Konzil verhandelt wurde, während Männer wie Contarini und Sanfelice sofort unwirksam gemacht wurden, obgleich sie nicht schlimmer waren als Seripando.

Vielleicht hätte die Zugehörigkeit zu der von ihm geleiteten Gruppe sie noch geschützt, wenn damals, als sie auftraten, ihre Zusammenhänge mit einer Anschauung Seripandos sich schon hätten erkennen lassen. Allein der Augustinergeneral hatte sich damals in seinem ersten Votum über den primus status iustificationis noch außerordentlich zurückgehalten. Wohl gliedert sich das, was er dort sagt, seiner ganzen Rechtfertigungslehre, wie er sie bei späteren Gelegenheiten vorträgt, völlig ein, ja läßt sich in seinen Einzelheiten wie im Gesamtaufbau nur aus der Lehre von der iustitia imputata wirklich verstehen. Aber kein Unbefangener kann in dieser Rede Seripandos vom 13. Juli 1546 etwas Unkatholisches wahrnehmen[1]).

1) Vollends nicht in seinem Votum über den secundus und tertius status iustificationis (C. T. V, 371 ff.), in dem er seine

1

Er unterscheidet dort[1]), wie viele andere[2]), eine doppelte Bedeutung des Wortes „iustificatio". Wenn es im ersten Sinn gebraucht wird, dann ist eine Rechtfertigung gemeint, durch die „aus einem Sünder, einem Gottlosen, einem Verdammten und Verklagten ein Gerechter, Frommer, Losgesprochener, Versöhnter" wird. Das sind ganz farblose Ausdrücke, die ebenso bei den Begriffsbestimmungen anderer Väter und Theologen ständig wiederkehren und die nicht ahnen lassen, was diese Rechtfertigung im ersten Sinn kennzeichnet. Das kann man erst aus den Worten entnehmen, mit denen Seripando die zweite Bedeutung des Wortes „iustificatio" umschreibt. In dieser Rechtfertigung im zweiten Sinn wird der Heilige Geist mit seinen Gaben geschenkt[3]). Hier also erst findet die infusio donorum statt. Sie gibt Kraft zum gerechten Leben. Danach liegt es nahe, in der Rechtfertigung im ersten Sinn die Sündenvergebung zu vermuten. In der Tat ist das gemeint. Denn diese erste Rechtfertigung heißt auch „Abwaschung"[4]), und wo von der Rolle der Buße in ihr die Rede ist, wird gesagt, daß nicht sie, sondern die göttliche Barmherzigkeit Sündenvergebung erwirke[5]). Bedeutung für die Rechtfertigung im ersten Sinn heißt also Bedeutung für die Sündenvergebung. Dadurch wird erwiesen, daß Seripando in der Rechtfertigung remissio peccatorum als Erstes und infusio donorum als Zweites unterscheidet.

Sondermeinungen überhaupt nicht hervortreten läßt und das deshalb hier auch außer Betracht bleiben kann.

1) C. T. V, 333, 18 ff.

2) Vgl. etwa ebenda 263, 22 ff. 31 ff.; 272, 29 ff.; 273, 45 u. a. m.

3) C. T. V, 336, 8 f.

4) ebenda 6 f.

5) ebenda 335, 4 f.

Das ist wieder noch gar nichts Außergewöhnliches. So reden auch in Trient alle Schüler des Duns über die Rechtfertigung, indem sie im Gegensatz zu Thomas Sündenvergebung und Gnadeneingießung begrifflich voneinander trennen und als zwei verschiedene aufeinanderfolgende Akte Gottes fassen[1]). — Jedoch nun erscheint als drittes unter denjenigen Stücken, die zur Sündenvergebung notwendig sind, nach Gottes Gnade und Reue eine eigenartige Größe, die „Gerechtigkeit Gottes“[2]). Damit ist nicht die eingegossene, inhärierende Gerechtigkeit gemeint. Sie findet ja erst bei der Rechtfertigung im zweiten Sinne ihren Platz, und auf sie weisen auch die Stellen aus Paulus, Augustin, Bernhard und Cajetan nicht hin, mit denen Seripando verdeutlicht, was er unter „Gerechtigkeit Gottes“ versteht. Aus ihnen geht vielmehr hervor, daß er an die Gerechtigkeit Christi denkt, die durch sein Leiden und Sterben erworben ist, für unsere Sünden Gott genug getan und durch eine ideelle Übertragung bei Gott uns zugute kommt. Sie wird in den Cajetanstellen stets mit aller Schärfe gegen unsere Gerechtigkeit ausgespielt. Diese erscheint ihr gegenüber entwertet[3]). Also ist mit der Verleihung der iustitia Dei

---

1) Vgl. S. 110 ff.

2) C. T. V, 335, 13.

3) ebenda 13 ff.: Requiritur tertio iustitia Dei, necessitas cuius probatur a Thoma de Vio sic: „Scriptura sacra non dicit, nos iustificari per solam gratiam, sed per gratiam simul et iustitiam, sed utramque Dei, hoc est per gratiam Dei et iustitiam Dei, et non per iustitiam hominum, ita quod gratia Dei non excludit iustitiam Dei, sed iustitiam hominum.

De qua iustitia Dei Apostolus loquitur et eam Dei gratiae adiungit dicens: Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo Jesu.“ Ubi doctor idem ait: „Redemptio facta per Christum iustitia Dei est, non iustitia nostra, quia ipse Iesus Christus verus est“.... De eadem iustitia loquitur Paulus, cum ait: „Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso“;

nichts anderes gemeint als die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Sie ist gleichbedeutend mit Sündenvergebung, wie die Eingießung der iustitia inhaerens gleichbedeutend mit Rechtfertigung im zweiten Sinn des Wortes ist.

Hier liegt wieder eine Analogie mit einem anderen, skotistischen Votum nahe, mit dem Mussos von Bitonto[1]). Auch dort wird die Gerechtigkeit Christi mit der Sündenvergebung und die inhärierende Gerechtigkeit mit der Eingießung in Verbindung gebracht. Aber es ist ein entscheidender Unterschied zwischen Musso und Seripando: Jener stellt diese Beziehung zwischen Anrechnung der Gerechtigkeit Christi und Sündenvergebung her, um beides im Gegensatz zu Luther gegenüber der eigentlichen Rechtfertigung, der infusio, zu entwerten. Rechtfertigung ist — das ist der Sinn seiner Ausführungen — nicht imputatio iustitiae Christi und remissio peccatorum, sondern ist einzig und allein Gerechtmachung durch die Eingießung der iustitia inhaerens. Das ist im Sinne des Duns, bei dem auch die Sündenvergebung ein unwesentlicher Vorbereitungsakt Gottes ist. Seripando betont beinahe umgekehrt. Sündenvergebung und Anrechnung der Gerechtigkeit Christi gehören in die Rechtfertigung mit hinein[2]); ja, eigentlich nur sie verdienen den Namen Rechtfertigung wirklich. Die infusio iustitiae inhaerentis müßte, genau genommen, „Heiligung" genannt werden. Damit ist nicht wie bei Musso die Trennung von Sündenvergebung durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi einerseits und Gerechtmachung

---

ubi doctor idem inquit: „Transtulit Deus peccata nostra in Christum, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso Christo. Iustitia Dei in Christo est meritum Christi sufficiens ad satisfaciendum pro nobis et iustificandum nos" . . .

1) Siehe oben S. 113 f.

2) C. T. V, 336, 6 ff.: (Paulus) dixit . . .: „Abluti estis, sanctificati estis", et utramque, ablutionis sc. et sanctificationis, iustificationem complectens subiungit: „Iustificati estis".

durch die Eingießung der iustitia inhaerens anderseits benutzt, um in aller möglichen Schärfe gegen Luther Stellung zu nehmen. Sondern es ist im Gegenteil der Begriff von Rechtfertigung, wie ihn Melanchthon hat, aufgenommen und zu einem wesentlichen Bestandteil der Rechtfertigungslehre neben der genuin katholischen Vorstellung gemacht. Läßt man nun noch die Unterteilung, die Seripando im Begriff Rechtfertigung vornimmt, fort, so hat man ganz klar die Formel in der Hand, mit der oben der Inhalt der Lehre von der duplex iustitia umschrieben wurde: die Rechtfertigung findet statt nicht nur per infusionem iustitiae inhaerentis, sondern auch — daneben — durch die rein ideelle Anrechnung der Gerechtigkeit Christi.

Man sieht wohl aber aus der Umständlichkeit, mit der das Votum hier zerlegt werden mußte, und aus der Tatsache, daß bis zum letzten Schritt genau gleichlaufende Gedanken in den Äußerungen getreuer Skotisten aufgezeigt werden konnten, daß eine mehr als gewöhnliche Aufmerksamkeit dazu gehört hätte, um aus der Rede Seripandos etwas anderes als Allgemein-Katholisches herauszuhören. So bleibt denn auch die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit im ersten Entwurf des Dekrets völlig unberücksichtigt. Es spricht jedenfalls alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß der 6. Canon gegen die Lehre von der Anrechnung[1]) allein gegen Luther gemünzt ist. Allerdings ist dann gerade er dafür bezeichnend, in wie starkem Gegensatz die Anschauung Seripandos zur allgemein gültigen katholischen Lehre steht. Schließen doch diese Ausführungen, mit denen das Konzil Luther treffen will, genau ebenso scharf wie ihn auch die doppelte Gerechtigkeit aus. Es heißt dort[2]) nämlich,

1) C. T. V, 386, 25 ff.

2) C. T. V, 386, 28 f.: Promeruit quidem solus Christus Iesus sua illa magna iustitia, ut homo per eum iustus efficiatur, sed iustitia, quae in illo ipso sit, non in Christo.

daß zwar unsere Rechtfertigung durch Christi Gerechtigkeit verdient ist, daß sie sich aber vollzieht durch eine Gerechtigkeit, die in uns selbst hineinkommt. Mit anderen Worten: Die Zuwendung der Gerechtigkeit Christi findet statt nicht neben, sondern durch die infusio iustitiae inhaerentis. So und nicht anders muß es verstanden werden, wenn Paulus sagt, Gottes und Christi Gerechtigkeit werde unsere Gerechtigkeit[1]).

Eine wesentlich andere Haltung der doppelten Gerechtigkeit gegenüber zeigt aber schon die zweite Form des Dekrets. Denn auf deren Formulierung hat Seripando starken Einfluß gehabt. Bildet doch seine Arbeit die Grundlage des Septemberentwurfs. Freilich ist der Satz, mit dem der Augustinergeneral das Nebeneinander von Gerechtigkeit Christi und iustitia inhaerens ausdrücklich hatte zum Dogma erheben wollen[2]), in der Überarbeitung, die die Legaten vornehmen, gefallen. Aber es sind dafür im 7. Kapitel ein paar Ausdrücke gefunden, die sich auf eine doppelte Gerechtigkeit deuten lassen, ohne sie unbedingt zu fordern. Zwar steht der Entwurf im allgemeinen auf dem Standpunkt, daß iustitia Christi und iustitia inhaerens ein und dasselbe ist. Aber der Satz, in dem das ausgesprochen wird, ist erst eine Schlußfolgerung aus einem anderen, in dem eine rein ideelle Übertragung der Gerechtigkeit Christi auf den Menschen gelehrt wird, und hier wird sogar das Stichwort „Anrechnung" gebraucht und damit gut-

---

1) C. T. V, 386, 32 f.

2) ebenda 829, 39 ff.: Cap. 8. De duplici iustitia. Sed de iustitia, qua iustificati iusti dicuntur, et non modo reputantur, sed etiam re ipsa sunt, semper intellexit, quod praeter purissimam illam et integerrimam Christi servatoris et capitis nostri iustitiam, quae in omne corpus suum, hoc est ecclesiam omnem diffunditur, omnibus suis membris per fidem et sacramenta communicatur et applicatur: eiusdem nostri redemptoris merito gratia seu caritas diffunditur . . . .

geheißen[1]). Einige Zeilen vorher wird eine Ausgießung der Gnade oder Liebe in unsere Herzen gefordert, aber allem Anschein nach daneben auch für notwendig erklärt, daß die Verdienste der Gerechtigkeit Christi uns mitgeteilt werden[2]). Weiterhin allerdings wendet sich das Kapitel wieder gegen eine Lehre von zwei Gerechtigkeiten. Aber es wird nicht klar, ob damit wirklich gegen die Anschauung Seripandos Front gemacht werden soll; denn nicht ein Nebeneinander von iustitia inhaerens und iustitia imputata wird abgelehnt, sondern ein Unterschied zwischen iustitia Dei und iustitia Christi. Was mit diesen beiden Größen gemeint ist, wird nicht gesagt[3]).

So konnte Seripando mit diesem Kapitel wohl zufrieden sein. Er konnte es ohne große Mühe in seinem Sinne auslegen. Anderseits rufen aber gerade diese Zweideutigkeiten die Gegner einer doppelten Gerechtigkeit zu vielseitigem Widerspruch auf den Plan. An allen den eben erwähnten Stellen setzen sie ein und fordern ihre Veränderung und die strenge Durchführung des Gedankens, daß die von Christus durch sein Leiden und Sterben erworbene Gerechtigkeit uns nur in Gestalt der iustitia inhaerens zugute komme, daß keine ideelle Übertragung stattfinde, sondern beurteilt werde, was wir wirklich leisten, daß die ein-

1) C. T. V, 423, 29 ff.: Eius enim iustitia proinde nobis, quando iustificamur, communicatur et imputatur, ac si nostra esset et nos ea praestitissemus, quae ipse pro nobis praestitit. Et ideo iustitia, quae in nobis est, dicitur iustitia Dei, quia gratis ab ipso solo eam accepimus. Dici etiam potest iustitia Christi, quia ut ea nobis daretur, ipse solus meruit . . .

2) ebenda 22 ff.: Quamquam autem nemo possit esse iustus, nisi cui merita D. N. Iesu Christi communicantur: eiusdem tamen summae atque integerrimae iustitiae merito gratia seu caritas diffunditur . . .

3) ebenda 34 ff.: Ita non sunt duae iustitiae, quae nobis dantur, Dei et Christi, sed una iustitia Dei per Iesum Christum, hoc est caritas ipsa vel gratia . . .

gegossene Gerechtigkeit die alleinige Formalursache der Rechtfertigung sei[1]).

Man könnte, wenn man allein die bisher dargestellte Entwicklung ins Auge faßt, immer noch meinen, die Lehre über die doppelte Gerechtigkeit bedeute nur eine geringfügige Verschiebung der katholischen — speziell der skotistischen — Lehre in einem einzigen Punkt. Es stünde dann so, daß Seripando die Spaltung des Rechtfertigungsbegriffs in Sündenvergebung und Eingießung der Gerechtigkeit nicht, wie etwa Musso, benutzt, um eine besonders scharfe

---

1) Am ausführlichsten ist das Votum Salmerons. Es ist uns in dreifacher Form überliefert: 1. in den Akten der Kongregation vom 28. 9. C. T. V, 434, 10 ff.; 2. in der Summa votorum Massarellis, in der die Voten der beiden Jesuiten Laynez und Salmeron miteinander verwechselt sind (ebenda 437 Anm. 2), ebenda 438, 12 ff.; 3. im Votum Filleuls von Aix, ebenda 446, 37 ff. Daß mit dem hier angeführten „quidam extra gremium" Salmeron gemeint ist, ergibt sich aus dem Vergleich von Filleuls Angaben mit der Summa votorum. Ich zitiere 446, 37 ff.: . . „nisi cui merita iustitiae D. N. Iesu Christi communicantur" . . ne videamur facere distinctionem inter communicationem meritorum Christi et donorum infusionem, quae nulla est, cum merita communicari sit dona infundi: post illud verbum „communicantur" addendum „id tamen tunc maxime fit, cum eiusdem summae ac integerrimae iustitiae merito gratia seu caritas" etc. Et sic inferius, ubi dicitur „non efficimur iusti nisi ex dono et merito Christi" dicerem . . „ex dono Dei per meritum Christi". Ideo clausula alia sequens „eius enim iustitia perinde nobis, quando iustificamur, communicatur et imputatur, ac si nostra esset et nos ea praestitissemus, quae ipse praestiterit", quia distingui videtur imputatio iustitiae Christi quasi nostrae a iustitia nobis infusa, vel tollenda videtur, quia non nimis necessaria est, et addendum, ubi dicitur „nostra est" — „quia illam tamquam nobis inhaerentem participamus". Et delendum quod sequitur „ac si nos ea praestitissemus", et sic declararetur, quod non essent duae iustitiae. — Alepus von Sassari ebenda 451, 10 ff. — Musso von Bitonto ebenda 466, 30 ff. — Jacomelli v. Belcastro ebenda 466, 40. — Casello von Bertinoro ebenda 467, 11 f. — Salazar von Lanciano ebenda 462, 1. — Stella v. Salpe ebenda 467, 29 f.

Wendung gegen Luther zu nehmen, sondern um hier, durch die Hineinziehung der Vergebung und der mit ihr verbundenen Anrechnung der Gerechtigkeit Christi in die Rechtfertigung selbst eine reformatorische Formel im katholischen System unterzubringen, und zwar an einer Stelle, wo sie nur wenig schaden kann. Denn so, wie bisher die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi in der Aussprache behandelt wurde, scheint es sich bei der ganzen Lehre von der duplex iustitia um ein rein theologisch-logisches Begriffsmanöver zu handeln, bei dem der katholische Gesamtaufriß völlig unverändert stehen bleibt. Irgendwelche Bedeutung der Vergebung neben der Eingießung, der Gerechtigkeit Christi neben der inhärierenden Gerechtigkeit ist noch nicht hervorgetreten. Und so scheinen die religiösen Triebkräfte, auf Grund deren die Reformatoren die Rechtfertigung wesentlich als Gerechtsprechung, als Sündenvergebung fassen, in der Lehre von der duplex iustitia unwirksam zu sein. Eine Veränderung in der religiös-sittlichen Haltung des Menschen gegenüber der in der allgemein-katholischen Rechtfertigungslehre vorausgesetzten und beabsichtigten scheint die Aufnahme der evangelischen Auffassung vom Wesen der Rechtfertigung nicht mit sich zu bringen.

2

Daß sich das Bild gerade in diesem Punkte grundlegend ändert, daß jetzt die Vertreter der duplex iustitia dazu übergehen, die Folgerungen zu ziehen und darzustellen, die sich aus ihrer Theorie ergeben und den ganzen katholischen Aufbau der Rechtfertigungslehre gefährden, ja, daß es sich herausstellt, daß die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit nicht aus taktischen Rücksichten der Reformation gegenüber, sondern aus religiösen Antrieben entworfen ist, die einen tiefgreifenden Einfluß reformatorischer

Gedanken verraten — das ist die entscheidende Wendung, die jetzt die Entwicklung nimmt. Sie erfolgt in dem Augenblick, wo man nicht mehr ein einfaches Nebeneinander von Anrechnung und Eingießung behauptet, sondern beides zueinander in ein Verhältnis setzt und gegeneinander abwägt, dabei den Ton von der iustitia inhaerens weg auf die iustitia imputata legt und sie nicht nur für vorhanden, sondern auch in irgendeinem Sinne für wichtig, ja vielleicht für wichtiger erklärt.

a) Diese Wendung ist allerdings schon vorbereitet. Die entscheidende Frage, auf welche von den beiden Gerechtigkeiten es ankommt, haben schon die beiden Außenseiter Contarini und Sanfelice gestellt. Sie äußern sich zwar beide nicht ausführlich, etwa wie Seripando, über die zwei Akte in der Rechtfertigung. Aber wie es einerseits mit Sicherheit feststeht, daß sie den ganzen Gedankenkomplex, der sich um die infusio iustitiae gruppiert, stehen lassen[1]), so meinen sie doch beide, daß es auf die Werke, die aus dieser Gerechtigkeit heraus getan werden, bei der Rechtfertigung und dem endgültigen Gericht Gottes nicht ankommt, sondern allein auf die Verdienste und die Gerechtigkeit Christi, auf die der Mensch Gott hinweisen darf, als wären sie die seinigen[2]). — Damit wird von ihnen, wie von Seripando, eine angerechnete Gerechtigkeit Christi neben die iustitia inhaerens gestellt und zugleich jene für das eigentlich Entscheidende in der Rechtfertigung erklärt, für dasjenige, was den Menschen in Gottes Augen gerecht erscheinen läßt. Während so die Werke der iustitia inhaerens entwertet werden, steigt der Glaube an Bedeutung.

---

1) Vgl. oben S. 162 f.

2) Für Contarini vgl. die oben S. 160 Anm. 2 zitierte Stelle. Für Sanfelice C. T. V, 353, 7 ff.: Quam quidem beatitudinem licet Deus iuxta sua promissa iuste viventibus largiatur, ipsi tamen iusti, nisi Christum patronum haberent Christique iustitiam pro sua Deo offerre possent, nunquam propriae

Denn diese imputatio wird dem Menschen vermittelt — „appliziert", sagen sie[1]) — durch die fides. Sie ist das Organ, das jene Anrechnung, die Gott vollziehen will, ergreift und damit wirksam macht.

So kommen Contarini und Sanfelice auf Grund der Lehre von der duplex iustitia zu jener Auffassung vom Verhältnis zwischen Glauben und Werken, die im „sola fide" gipfelt und die wir an anderer Stelle bereits zu besprechen hatten. Diese praktische Folgerung aus der reinen Theorie, nicht, wie es uns bisher bei Seripando erschien, diese Theorie selbst, ist das, woran ihnen liegt, und das religiöse Motiv, das sie bestimmt, ist die Abscheu vor dem Gedanken, mit Werken, die doch in irgendeinem Sinne eigene Werke sind und an der menschlichen Sündhaftigkeit teilhaben[2]), vor den Richterstuhl des heiligen Gottes hinzutreten und, auf ein Recht pochend, von ihm die ewige Seligkeit als Lohn zu verlangen.

Jedoch in dieser auf das Verhältnis von Glauben und Werken und bis zur Annahme des „sola fide" zugespitzten Form, und so von diesen Männern vorgetragen, scheitert die Lehre auf dem Konzil. Der Grundgedanke aber, der für Contarini und Sanfelice bezeichnend ist, der Gedanke, die praktisch-religiösen Folgerungen aus der Anschauung von der doppelten Gerechtigkeit zu vertreten, wird von Seripando aufgenommen und damit aus der Katastrophe, die über die beiden hereinbricht, in die ruhige Beratung über die neue Lehre hinübergerettet[3]).

---

confisi iustitiae in gravissimo Dei iudicio comparere auderent.

1) C. T. V, 325, 30.

2) Sanfelice redet (ebenda 352, 39) davon, daß der Mensch seine iustitias für impurissimas halten soll.

3) Vorher taucht die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit in dieser Form schon zweimal auf: einmal bei Bartholomaeus Miranda (C. T. V, 432, 44 f.). Er scheint für sie einzutreten, ob-

b) Ausdrücklich hebt er in seiner großen Rede vom 8. Oktober die Frage auf eine andere Höhenlage, als diejenige ist, auf der sie bisher verhandelt worden war. Nicht vom Standpunkt der Spekulation aus darf man über sie reden, sondern praktisch, nicht als bloßer Systematiker, sondern als frommer Christ[1]). Und mit allem Ernst stellt er jeden einzelnen der Väter selbst vor die Gewissensentscheidung, auf die alles ankommt: Willst du, wenn du vor den Richterstuhl Gottes treten willst, streng nach Recht und Gerechtigkeit auf Grund der Werke gerichtet werden, die du in der Gnade Gottes getan zu haben glaubst?[2]) Wenn er sich die Lage wirklich verstellt, dann muß der Mensch — meint Seripando — die Wahrheit des augustinischen Worts erkennen: „Wehe auch über den frömmsten Menschen, wenn Gott ihn ohne Barmherzigkeit prüfte!" Die Barmherzigkeit aber, zu der der Mensch dann seine Zuflucht nimmt, besteht darin, daß Gott die Unvollkommenheit unserer Gerechtigkeit durch die Gerechtigkeit Christi ergänzt[3]).

Wie geschieht das? Natürlich nicht so, daß die Gerechtigkeit Christi in den Menschen hineinkommt als eine Form, wie die iustitia inhaerens; auch nicht so, daß sie, wie etwa die gratia praeveniens, uns innerlich-seelisch beim Handeln Beistand leistet. Vielmehr wird von Gott, und zwar im Sakrament, eine rein ideelle Verbindung hergestellt

---

wohl er am 18. Oktober (ebenda 549, 45 ff.) sich gegen sie entscheidet. Dann aber kämpft gegen sie der Konventualengeneral Costacciaro (ebenda 481, 3 ff.).

1) C. T. V, 481, 40 f.: Ad quam quaestionem non esse tutum arbitrantur respondere speculative, sed practice . . .

2) ebenda 41 ff.: . . . . ut serio se quisque statuat ante iustum iudicem habentem clavem mortis et inferni, de cuius ore gladius exit utraque parte acutus, et videat, an iudicari velit ex suis operibus praecise, quae in gratia Dei se egisse putat, consideratis cum omnibus suis circumstantiis.

3) ebenda 44 ff.

zwischen der Gerechtigkeit Christi und dem Menschen. Seripando vergleicht sie mit derjenigen, durch die die Werke unserer Liebe den Verstorbenen zugute kommen. Wie diese Übertragung durch unsere Liebesgemeinschaft mit den Verstorbenen zustande kommt, so findet die Übertragung der Gerechtigkeit Christi auf uns statt durch eine Liebesgemeinschaft Christi, des Hauptes, mit der Gemeinde, seinem Leibe[1]).

Von hier aus gewinnt dann Seripando — als einziger auf dem ganzen Konzil — auch Verständnis für den paulinisch-lutherischen Gedanken von der Freiheit vom Gesetz[2]). In der Tat ist ja mit dem Gedanken, daß das ganze Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf einer Anrechnung der Gerechtigkeit Christi beruhe, der ganze Aufriß der katholischen Rechtfertigungslehre in Frage gestellt, nach dem es der Sinn der Rechtfertigung ist, daß der Mensch durch die Gnade Kräfte bekommt, die ihn instand setzen, das Gesetz zu erfüllen, das Gott vor die Erlangung der Seligkeit gestellt hat. Und wo eine Liebesgemeinschaft zwischen zwei Personen besteht, da hat ein Gesetz keinen Platz mehr, das den Verkehr zwischen ihnen regeln wollte. — Aus diesen Gedankengängen heraus erhebt Seripando[3]) Einspruch gegen die Stelle des Septemberentwurfs, die an Christus hervorhebt, er sei nicht nur der Heiland, sondern auch der Gesetzgeber gewesen[4]). Damit wird wiederum an einem Grundgedanken der ganzen Scholastik gerüttelt, die das Neue Testament in allererster Linie als eine nova lex wertet.

---

1) C. T. V, 487, 9 ff.

2) ebenda 17 ff.: „Iudica me Domine secundum iustitiam tuam", tuam, non quam tu dedisti mihi, quae abs te tantum est, sed eam, quae tua vere est, quam Iesus Christus Filius tuus praestitit, quae manifestata est sine lege.

3) ebenda 486, 14 ff. 489, 17 ff.

4) ebenda 423, 5 f.

Das alles folgerichtig durchgedacht, müßte dazu führen, eine rein evangelische Rechtfertigungslehre aufzubauen. Aber das ist nun gerade das Kennzeichnende an der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit, daß sie neben der auf der iustitia imputata aufgebauten Gedankenreihe immer noch die andere, die allgemein-katholische festzuhalten versucht, die sich aus dem Gedanken der iustitia inhaerens ergibt. Und gerade Seripandos Auftreten in Trient ist bestimmt durch das Streben, beide ineinander zu fügen. Das unterscheidet ihn von Contarini und Sanfelice. Bei ihnen scheint es, als wäre die iustitia inhaerens, die reale Gerechtmachung durch die infusio und alles, was damit zusammenhängt, nur noch zufällig als äußere Fassade stehen geblieben. Seripando dagegen bemüht sich eifrig, gerade das Nebeneinander festzuhalten. So erklärt er die inhärierende Gerechtigkeit nicht, wie jene, für „ganz und gar unrein“[1]), sondern nur für „unvollkommen“. Sie bleibt vor Gottes Richterstuhl nicht als völlig wertlos außer Betracht, sondern nur ihre Mängel werden durch die Gerechtigkeit Christi ergänzt; sie hat daneben also auch noch Werte, und beide iustitiae zusammen ergeben die Gerechtigkeit, die Gott anerkennt. Zum Schluß seiner Ausführungen bringt Seripando noch einen längeren Nachweis, daß die Lehre von der iustitia imputata eine ganze Reihe von Dogmen nicht aufhebe, die auf Grund der rein katholischen Lehre von der infusio iustitiae inhaerentis aufgestellt sind. In diesem Sinn spricht er zuerst von der satisfactio. Die Notwendigkeit einer menschlichen Genugtuung für die im Bußsakrament nicht getilgte zeitliche Sündenstrafe wird durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi nicht aufgehoben. Vielmehr findet diese erst statt, wenn jene geleistet ist, und ergänzt nur, worin sie mangelhaft bleibt[2]). Auch die Lehre vom Fegfeuer wird nicht

1) Siehe S. 229 Anm. 2.

2) C. T. V, 487, 36 f.: Immo statuit haec sententia nostram

angetastet. Denn dorthin kommen ja die Seelen erst, wenn sie, schon von Gott angenommen, ihres Heils sicher sind und nur noch Sündenstrafen abzubüßen haben. Daß sie aber angenommen werden und ins Fegfeuer gehen „dürfen", das ist erst eine Wirkung der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi[1]).

Diese ernsthaften Versuche, das Gut-Katholische neben dem Neuen festzuhalten und beides miteinander auszugleichen, waren natürlich viel mehr geeignet, die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit dem Konzil zu empfehlen, als der — im Vergleich mit Seripando erscheint es so — Radikalismus Contarinis und Sanfelices. Dazu kommt eine gewisse Schmiegsamkeit und Zurückhaltung in der Form, in der Seripando seine Sache vorträgt. Er stellt seine eigene Meinung möglichst hintan und schiebt andere, hochangesehene Männer wie Gasparo Contarini, Cajetan, Pigghe, Pflug und Gropper als die Väter dieser Lehre vor, über deren Anschauung er nur zu berichten habe. Bei ihnen, meint er, sei es zweifellos, daß sie nicht angesteckt seien von der lutherischen Ketzerei. Im Gegenteil, sie hätten die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit gebraucht, um mit ihr gegen Luther zu kämpfen.

Vor allem aber hat er den Punkt, auf den er die Lehre zuspitzt und an dem er in die Debatte eingreift, geschickter gewählt als Giulio Contarini und Sanfelice. Diese richten ihren Vorstoß gegen die katholische Lösung des Problems „Glaube und Werke", also gegen diejenige Stelle, die auch Luther hauptsächlich angegriffen hatte oder an der wenigstens sein Widerspruch gegen das katholische System

satisfactionem; quae si nulla esset, quomodo eius imperfectio suppleri posset satisfactione Christi?

1) C. T. V, 488, 3 ff.: Animae purgatorii iudicatae sunt, cum de sua salute certae sint, ad quem statum, certae sc. salutis pervenire non potuissent per solam caritatem et iustitiam operum suorum, nisi ea tamquam imperfecta suppleretur iustitia Christi.

am meisten Staub aufgewirbelt hatte. Hier ist infolgedessen der Katholizismus am empfindlichsten und zugleich mehr als in anderen Fragen gesonnen, nichts von seiner Stellung aufzugeben. Seripando dagegen läßt den Glauben gänzlich beiseite und setzt an einer anderen Stelle an, beim Verhältnis der iustitia inhaerens und der aus ihrer Kraft getanen guten Werke einerseits und dem ewigen Leben andererseits[1]).

Hier sind die Scholastik und mit ihr das Tridentinum ihrer Sache selbst nicht ganz sicher. Die Schwierigkeiten, die man empfindet, sind im Begriff der iustitia inhaerens begründet. Sie ist auf der einen Seite etwas Göttliches, daher Vollkommenes. Auf der anderen Seite inhäriert sie dem Menschen und wird durch seine Schwäche und Gebrochenheit in Mitleidenschaft gezogen. Auf der einen Seite wird sie von Gott dem Allmächtigen und Allweisen gegeben ausdrücklich zu dem Zweck, daß der Mensch aus ihrer Kraft das Gesetz erfülle. Auf der anderen Seite ist sie durch das Menschliche, was ihr untermischt ist, etwas Relatives geworden, das niemals die Absolutheit jenes göttlichen Gesetzes erreichen kann. Daher sträubt man sich durchweg, ohne alle Einschränkung zu behaupten, daß die Werke dieser eingegossenen Gerechtigkeit das ewige Leben im strengen Sinn des Wortes verdienen.

Man hilft sich auf verschiedenen Wegen. Thomas[2]) und mit ihm seine Schüler in Trient[3]) lassen zur gratia

1) Weil sie mit dieser ganz speziellen Zuspitzung die große Rolle auf dem Konzil spielt, deswegen habe ich mich entschlossen, die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit an letzter Stelle zu behandeln. In ihrem tiefsten Kern gehört sie ja eigentlich in den 1. Abschnitt über das Wesen der Rechtfertigung hinein.

2) S. th. II, 1, q. 109, art. 9 corp.; II 918 Migne.

3) Heredia von Bosa C. T. V, 361, 13 ff.: Iustificatus conservari non potest in sua iustitia gratia Dei, quam iam consecutus est in ipsa iustificatione, sed alia gratia speciali indiget,

inhaerens noch eine neue göttliche Gnadenwirkung, ein auxilium gratiae hinzutreten, kraft dessen es dem Menschen dann doch möglich wird, Gottes Gebote zu halten. Oder man bricht der Unbedingtheit der göttlichen Forderung etwas ab und unterscheidet von einem Gesetz für den Stand der Vollkommenheit eins für den Stand der Pilgerschaft, das Gottes Barmherzigkeit der menschlichen Leistungsfähigkeit angepaßt hat[1]). Im Verdienstbegriff führt man entweder mit Thomas[2]) eine Spaltung durch: Soweit die guten Werke

---

quae a caritate differt, quae nihilominus requiritur. Qua gratia speciali bona operamur; alias nihil possemus facere. Quia iam iustificato remanet obscuritas intellectus et infirmitas carnis . . . Salazar von Lanciano ebenda 361, 40 ff. — Claudius Iaius ebenda 366, 16 ff. — Ambrosius Pelargus ebenda 368, 12 ff.: . . . ad hoc, ut bene operetur et mandata Dei servet iustus, requiritur ultra gratiam infusam, quam habuit, aliquid auxilium speciale . . .

1) S. th. II, 2, q. 24 art. 8 corp.; III 197 f. Migne: Ex parte diligentis tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum; et haec est perfectio charitatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, ... propter humanae vitae infirmitatem . . Alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit; et ista est perfectio charitatis, quae est possibilis in via; non tamen est communis . . . Tertio modo ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet, vel velit quod divinae dilectioni sit contrarium; et haec perfectio est communis omnibus charitatem habentibus. — Diaz de Lugo von Calahorra C. T. V, 367, 37 ff.: Iustificatus . . potest cum Dei adiutorio legi Dei satisfacere, implere mandata, quatenus obligant pro statu praesentis peregrinationis. — Claudius Iaius ebenda 366, 21 ff. — Casello von Bertinoro ebenda 365, 9 f.

2) S. th. II, 1, q. 114 art. 3 corp.; II 962 f. Migne: . . . opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti. Si consideratur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam in-

des Gerechtfertigten aus der Gnade hervorgehen, verdienen sie de condigno, soweit der freie Wille an ihnen beteiligt ist, de congruo das ewige Leben[1]). Oder man folgt dem Duns[2]) und dem Nominalismus[3]) und verlegt den Grund dafür, daß die Werke verdienstlichen Wert haben, aus der ihnen innewohnenden Güte heraus in die freie Willenstat Gottes, der sie jedesmal neu annimmt oder von Ewigkeit her einen Pakt geschlossen hat, in dem er sich bereit erklärt, sie anzunehmen[4]).

Auch in den ersten Dekretentwürfen finden sich deutliche Spuren dieser Unsicherheit. So streitet die Julivorlage zwar noch in aller Ausführlichkeit gegen Luther und verkündet gegen ihn die Verdienstlichkeit der guten Werke unter häufigem Gebrauch der Worte „meritum" und „mereri"[5]). Aber der reformatorische Angriff hat doch

---

aequalitatem; sed est ibi congruitas propter quamdam aequalitatem proportionis . . . Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno.

1) Pasquali von Motula C. T. V, 306, 34 ff.

2) in sent I d. 17 q. 3 § 26; X, 85 A Paris . . . ita actu voluntatis suae ordinando ipsum (actum) ad praemium, voluit ipsum esse meritum, qui secundum se consideratus absque tali acceptatione divina, secundum strictam iustitiam non fuisset dignus tali praemio ex intrinseca bonitate quam haberet ex suis principiis . .

3) Biel in sent. II d. 27 q. un. art. 1 notab. 3; lit. C: In premiante requiritur acceptatio sive ordinatio actus sic eliciti vel imperati ad tale premium. Est autem hec ordinatio in propositio nihil aliud nisi divina voluntas, que ab eterno voluit actum a tali et ex talibus principiis elicitum esse meritum condignum tali premio. Ex quo sequitur, quod non requiritur ad premium de condigno, quod actus meriti secundum intrinsecam suam bonitatem sit condignus seu proportionatus tali premio. Alioquin nullus actus temporalis esset eterno condignus premio.

4) Baptista Castillioneus O. M. O. C. T. V, 274, 3 f. — Thomas Asart O. M. O. ebenda 272, 36 f. — Calvus Gen. O. M. O. ebenda 369, 13 ff.

5) ebenda 389, 16 ff.

stark gewirkt, so stark, daß hier schon eine Formel gefunden wird, die in der Einschränkung des Verdienstbegriffs weiter geht als die ganze Scholastik, als selbst Thomas. Er hatte die guten Werke noch auf jeden Fall für merita erklärt und nur vom einen Gesichtspunkt ihren Wert auf den eines bloßen Angemessenheitsverdienstes beschränkt. Jetzt heißt es, das ewige Leben sei sowohl als Gnade wie auch als Lohn zu betrachten[1]). Die erste Bezeichnung ist Thomas fremd. — Im Septemberentwurf vollends ist man nach Seripandos Vorbild[2]) noch vorsichtiger geworden. Hier wird im ganzen 11. Kapitel das Wort „meritum" überhaupt nicht gebraucht[3]).

An diesem Schwanken und diesem Mißtrauen gegenüber dem Wert der inhärierenden Gerechtigkeit im Verhältnis zur Seligkeit und gegenüber der Verdienstlichkeit der guten Werke des Gerechtfertigten findet natürlich diejenige Form, in der Seripando die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit vorträgt, einen ausgezeichneten Anknüpfungspunkt. Sie kann in diesem Rahmen erscheinen als ein besonders weitgehender Versuch zur Lösung einer Schwierigkeit, mit der auch alle anderen kämpfen. Denn gewisse Mängel in der iustitia inhaerens scheint jeder zuzugeben, an eine vollständige Erfüllung des göttlichen Gesetzes durch den gerechtfertigten Menschen glaubt keiner recht, und eine Verdienstlichkeit der guten Werke in dem Sinn, daß ein ganz nüchterner, reeller Handel mit ihnen das ewige Leben erkaufen könnte, möchte niemand behaupten.

---

1) C. T. V, 389, 23 ff.: Utique vita aeterna gratia dicitur, quia nisi gratia merita praecessisset, non esset meritum, cui gloria tribueretur; sed post gratiam iam corona, merces et bravium . . . appellatur . . .

2) ebenda 831, 46 ff.

3) ebenda 426, 11 ff. Im entsprechenden Canon steht es allerdings sowohl hier (ebenda 427, 47 ff.) als auch bei Seripando (ebenda 833, 4 ff.).

Warum soll man nicht statt „besondere Gnadenhilfe“ oder statt „Annahme durch einen freien göttlichen Willensentschluß“ „Anrechnung der Gerechtigkeit Christi“ sagen?

In all diesen drei Momenten, dem strengeren Festhalten am Katholischen, der vorsichtigen Form des Auftretens und der geschickten Auswahl der Stelle im katholischen System, gegen die er von der duplex iustitia aus den Angriff richtet, liegt es begründet, daß Seripando nicht, wie Contarini und Sanfelice, verketzert wird und das Konzil verlassen muß, sondern daß er weiter ein hochangesehener Mann bleibt, ja mit seinem Eintreten für die doppelte Gerechtigkeit Eindruck macht.

Denn dieses Letzte muß der Fall gewesen sein. Man muß auf dem Konzil die Empfindung gehabt haben, es verlohne sich, auf das, was Seripando vertritt, näher einzugehen. Sonst wäre der Entschluß der Legaten unerklärlich, eine Sonderaussprache außer über die Heilsgewißheit auch über die iustitia imputata anzuberaumen und zuerst die theologi minores über sie zu hören. Freilich haben politische Gründe stark mitgesprochen[1]).

Am 15. Oktober treten die Theologen zusammen und beraten in 10 Sitzungen über die Frage, die ihnen in folgender Form vorliegt: Utrum iustificatus, qui operatus est opera bona ex gratia et auxilio divino, a meritis D. N. Iesu Christi profecto, ita ut retinuerit inhaerentem iustitiam, praesentans se cum illa ante tribunal Christi, censendus sit satisfecisse divinae iustitiae ad meritum et acquisitionem vitae aeternae; an vero cum hac inhaerente iustitia opus insuper habeat misericordia et iustitia Christi, hoc est merito passionis eius, quo suppleantur defectus suae iustitiae, quae iustitia communicetur ex divina dispensatione secundum mensuram fidei et caritatis[2]).

---

1) S. oben S. 50 f.
2) C. T. V, 523, 11 ff.

Im Sinne Seripandos beantworten die Frage von den 35 Theologen, die zur Sache sprechen, nur fünf. Drei davon sind, wie Seripando, Augustinereremiten: Aurelius Philipputius von Rocca contrata, Marianus von Feltre und Stephanus Sestinus. Auf ihre Seite treten der Weltgeistliche Antonius Solisius und der Servit Lorenzo Mazocchi[1]). Des letzteren Votum ist bedeutsam und bezeichnend.

c) Grundlegend muß schon hervorgehoben werden, daß er die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit von zwei verschiedenen Standpunkten aus behandeln will, einmal als „Scholastiker", zweitens als „einfältiger, kluger Christ"[2]). Es sind in Wirklichkeit mehr als nur zwei verschiedene Gesichtspunkte: es reden zwei Menschen aus ihm. Sein Tiefstes wurzelt in dem, was er im zweiten Teil ausführt. Genau wie Seripando handelt es sich ihm im Grunde um die praktisch-religiöse Frage: Womit kann ich leben und sterben und vor Gott hintreten: mit der iustitia inhaerens und einem auf ihre Werke gegründeten Rechtsanspruch auf die Seligkeit, oder mit dem Vertrauen auf Gottes Gnadenwillen, der mich mit der makellosen Gerechtigkeit seines Sohnes überkleidet? Vor der eindeutigen Antwort seines durch die Beschäftigung mit reformatorischen Gedanken vertieften Gewissens zergehen ihm die Ergebnisse der rein katholischen Rechtfertigungslehre. Der „Gerechte", den sie darstellt, erscheint ihm als ein ausgedachtes Nebelgebilde, das zu verwirklichen der Mensch, der es mit Gott und seinem Gericht ernst nimmt, nicht imstande ist[3]),

1) Vgl. die Zusammenstellung C. T. V, 632.

2) C. T. V, 581, 24 ff.

3) ebenda 586, 4 ff.: Quam infirma erit igitur, quam nutans, quam periculosa praesumpta haec confidentia iustitiae inhaerentis. (Die folgenden Sätze sind nicht ganz durchsichtig [vgl. St. Ehses a. a. O. Anm. 1], aber ihr Sinn im großen ist klar.) Esto anima ab huius corporeae molis pondere liberata possit substantias rerum et spiritualia accidentia intueri, quis scit, an. Dei illa munera gratuita praemiantur in ultimo iudicio, ante sententiam

ja, das zu verwirklichen er nicht einmal Sehnsucht haben kann. Denn die Haltung, die dieser „Gerechte“ nach der katholischen Dogmatik einnehmen soll, ist unfromm[1]).

Er möchte nun gern von hier aus ganz folgerichtig weiter denken und auf diesen Gedanken, die ihm als wahr unmittelbar gegenwärtig sind, eine Rechtfertigungslehre aufbauen, unbekümmert darum, daß er damit vielleicht völlig zur lutherischen Stellung hinübergeführt werden könnte[2]). Allein dazu fehlt ihm dann doch die innere Kraft oder der Mut, es auf dem Konzil vorzutragen. So paktiert er und will seinen religiösen Grundgedanken hineinver-

---

iudicis prolatam inspicere, spectare quoque: igitur illi fidendum? Esto adhuc constet, id in ultimo iudicio animae purae et per Christi gratiam purificatae permissum fore: quomodo in mortis agone, in angustia ultimi terribilium, in ipsa animi a corpore dissolutione, cum omnis rationis usus absorbetur, deficiente sibi sensuum adminiculo, sine quibus dum corpori unitur, discurrere aut nequit aut vix potest, id prorsus iudice implere? Illud tamen iudicium valde pertimescendum cuilibet nostrum... De hoc tribunali puto vos intellexisse, Patres mei; propterea nisi chimericum aut mathematicum iustum fingamus, lex nostra si statuatur, nihil iustis hominibus proderit, quamvis vera fuerit, quamvis catholica.

1) C. T. V, 584, 14 ff.: Quod si ad absurda respiciamus, quae sequantur ex hac pia positione, nulla vere sunt; sed longe absurdiora videbuntur ex opposita sequi et impietatis plena . . .

2) ebenda 16 ff.: Posteriora non variant priorem naturam. Est ergo respiciendum ad sequentia absurda, quae si sequentur, nequaquam putanda sunt absurda, cum ex vero non sequatur nisi verum. — Vgl. auch ebenda 586, 32 ff.: Duo optarim a vobis summopere observanda . . .: primum ne pili faciatis, cuius illud assertum sit, quis asserti auctor; veritas, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est. Utamini libertate evangelica. Offundunt, offundunt animo et saepissime a veritate manifestata conspicienda retundunt hi personarum respectus, hae rationes vel ex amore vel ex odio personarum ductae. — Welchen zum mindestens in weiten Kreisen auf dem Konzil verhaßten Mann er mit dem asserti auctor meint, wage ich nicht zu entscheiden. Ist er es selbst oder Gasparo Contarini oder etwa gar Luther?

weben in das katholische System und ihn höchstens benutzen, um Einzelheiten richtigzustellen. Er führt das in seiner Rede vom 21. Oktober nicht völlig durch[1]). Nur über zwei Punkte äußert er sich:

Einmal nimmt nun auch er wieder das „sola fide" auf[2]) und betont nur im Unterschied zu Contarini und Sanfelice, daß es nicht auf die fides habitualis, sondern auf einen aktuellen Glauben ankomme[3]). Durch ihn werden die Verdienste Christi auf uns übertragen[4]), und er allein, nicht die eingegossene Liebe mit unseren Werken und Gerechtigkeiten genügt zum Heil[5]).

Bedeutsamer aber sind seine Ausführungen über den Begriff der inhärierenden Gerechtigkeit, die er nach Duns mit der caritas identifiziert. Er macht hier den eigenartigen Versuch, aus dem Wesen der Liebe selbst das Nebeneinander von Gerechtmachung und Anrechnung der Gerechtigkeit Christi abzuleiten, und übt dabei diejenige Kritik am üblichen Verständnis der iustitia inhaerens,

---

1) C. T. V, 584, 3 ff.: Mitto nunc disputare, an detur iustitia imputativa et utrum detur duplex iustitia, rursus an iustitia Christi fiat nostra, et quo modo; quia haec non videntur facere ad rem propositam . . .

2) ebenda 583, 42 f.

3) ebenda 1 f.: Fidem inquam, non modo infusum habitum, sed et actum credendi in adultis.

4) ebenda 585, 15 ff.: Christi merita nobis donantur per fidem actualem.

5) ebenda 22 ff.: Et breviter, ubique scio inculcari in scripturis canonicis, in scripturis patrum, quod fides ad salutem requiritur, quod credendum est; nullibi autem nec in sacris litteris nec in antiquioribus patribus legi, caritatem infusam cum operibus et iustitiis nostris ad salutem sufficere, quamvis necessaria sint. — Wie weit übrigens diese fides trotzdem ihrem Wesen nach von Luthers Glaubensbegriff entfernt ist, ergibt sich daraus, daß Mazocchi die Heilsgewißheit, die er bejaht, genau so ableitet wie die anderen Skotisten, nicht, wie Luther, aus dem festen Vertrauen auf Gottes Gnade.

auf die sich, wie bereits oben[1]) angedeutet wurde, — theologisch gesprochen — der ganze Gedanke gründet, daß ein Zweites neben ihr zur Rechtfertigung erforderlich sei. Es ist bezeichnend, wie er mit diesen Gedanken doch wieder seinen Ausgangspunkt bei der Scholastik nimmt, anstatt von seinem religiösen Grundgedanken aus selbständig weiter zu denken, und wie er auch in der Form hier den ganzen Begriffsapparat und die Methode eines Duns übernimmt, gegen die er sonst eine ungewöhnliche Verachtung an den Tag legt[2]). — Er ordnet diejenigen Aussagen, die Duns und der Nominalismus machen, wenn sie die Eigentümlichkeit der caritas umschreiben, in zwei Gruppen: Sie ist erstens ein Habitus oder eine Qualität des Menschen, welche ihn zu moralisch guten Akten bereit macht und ihr Zustandekommen erleichtert. Damit ist ihre Natur an sich beschrieben[3]). Zweitens aber ist sie ein signum distinctivum, d. h. ein Zeichen, welches die Kinder des Reichs von denen der Finsternis unterscheidet; sie macht angenehm, macht zum Freunde, vollbringt angenehme, verdienstliche, eines Lohnes würdige Werke. Alle diese Aussagen setzen ein Ich voraus, das außerhalb der iustitia inhaerens liegt, das sie beurteilt, Gott. Sie sind Wert-, nicht Seinsurteile. Darum gehören sie nicht notwendig zur Definition der caritas. Sie wird in ihrer Natur erkannt auch ohne diese Aussagen[4]). So kann man von ihr

1) S. 234.

2) In Fortsetzung der S. 240 Anm. 2 zuletzt zitierten Stelle: Alterum est, quod auctoritates, quibus confirmantur asserta, potius excipiatis a germano auctoris sensu, quam ex praecedentibus et subsequentibus; ex auctore certius elicitur quam ab asserentium expositionibus, quae haud raro extorquentur, quam habeantur (?) .... Tertium quod in rebus fidei res tractetur pure et simpliciter, omissis disputationibus philosophicis ... Vgl. auch S. 207 Anm. 3. Auch wo er selbst als scholasticus spricht (C. T. V, 582, 12 ff. 19 f.), glaube ich aus den Worten etwas wie Ironie heraushören zu sollen.

3) C. T. V, 581, 37 ff.

4) ebenda 45 ff.

reden aut quantum ad materiale aut quantum ad formale, oder quantum ad esse naturale und quantum ad esse adventitium, wie man vom Freunde reden kann, soweit er Mensch ist (quantum ad materiale, ad esse naturale) oder soweit er Freund ist (quantum ad formale, ad esse adventitium)[1]). Wendet man das nun auf die vorliegende Frage an, so ist zu antworten: Quantum ad formale, d. h. soweit sie das Zeichen für die göttliche Annahme ist, genügt die Liebe zur Erwerbung des ewigen Lebens[2]). So aber enthält sie notwendig die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Denn die Annahme des Menschen durch Gott setzt voraus, daß er ihn als mit der Gerechtigkeit Christi überkleidet betrachtet, und setzt den Glauben voraus, durch den diese Übertragung stattfindet[3]). Faßt man aber die bloße Natur der Liebe ins Auge, so ist sie nichts als eine menschliche Eigenschaft, ist sie geschöpflich, mit nur endlicher Kraft ausgestattet und kann nur moralisch, nicht verdienstlich Gutes tun[4]). So wird die caritas aber gefaßt, wenn sie als inhaerens bezeichnet wird. Denn nur die moralische Qualität inhäriert uns, niemals die göttliche Annahme[5]). — Hier wird also die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi ganz deutlich mit der acceptatio des Menschen durch Gott in Verbindung gebracht und damit denjenigen unter den Konzilsteilnehmern annehmbar gemacht, die auch mit Duns einen verdienstlichen Eigenwert der Werke nicht zugeben wollen, sondern eine

---

1) C. T. V, 582, 8 ff.
2) ebenda 28 ff.
3) ebenda 583, 10 ff.: Nempe caritas, ut caritas est, dicit divinam acceptationem operum hominis cari a caritate elicitorum, quae ex statuta lege praesupponit merita passionis Christi . . . Praesupponit item fidem, per quam eiusmodi merita nobis applicantur.
4) ebenda 582, 44 ff.
5) ebenda 583, 28 ff.

freie göttliche Setzung als Begründung und Rechtfertigung des Verdienstbegriffs fordern.

An diesem Votum Mazocchis werden Stärken und Schwächen der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit so klar wie sonst nicht wieder. Ihre Stärke liegt vor allem in ihrem Ausgangspunkt. Ihre Vertreter berufen sich auf den unmittelbar lebendigen Eindruck, den der Gedanke vom Gericht des heiligen Gottes auf ihr Gewissen gemacht hat. Das hebt sie heraus aus der Menge der anderen, die kalten Herzens ihr logisches Für und Wider vorbringen[1]). Wertvoll ist auch die Kritik, die sie von diesem Eindruck aus an der iustitia inhaerens üben. Sie legen den Finger darauf, was für verderbliche religiöse und systematische Folgen es hat, wenn man die Wirkung Gottes auf den Menschen nicht versteht als die Wirkung einer geistigen Persönlichkeit auf eine andere, sondern als eine naturhaft-magische Veränderung im Menschen, die

---

1) Man lese z. B. nebeneinander, wie auf der einen Seite Aurelius Philipputius, auf der anderen Ludovicus Vitriarius sich die Lage ausmalen, in der sich die Seele vor dem Richterstuhl Gottes befindet. Der erstere sagt (C. T. V, 564, 1 ff.): Ad rationes eorum, qui contra hanc sanctissimam opinionem dixerunt, nolo aliter respondere, nisi quod ii tales expectandi sunt in hora mortis, in qua pro certo habeo, quod non dicent: Quia ieiunavi, eleemosynas dedi, satisfeci etc., da mihi mercedem; sed spero, quod potius clamabunt cum Davide: „Miserere mei Deus". — Dagegen inszeniert Ludovicus Vitriarius folgende fast blasphemisch wirkende Unterredung (C. T. V, 569, 30 ff.): . . . interroget illum Deus et dicat: Quid petis? At ille: Peto vitam aeternam. Quare? Quia teneris illam mihi dare. Qua lege? Tua, quia in lege tua dicit David, quod reddis unicuique secundum opera sua. Hoc idem dicit Filius tuus . . . . Et ego perseveravi usque in finem et servavi praecepta tua et legem tuam; ideo teneris dare mihi vitam aeternam. Etiam iuxta decretum Nicaeni concilii (!!) . . . . Wenn der Inhalt dann auch erträglicher und zu einer Katechese über den Zusammenhang von iustitia Christi und iustitia inhaerens wird, bleibt diese Szene doch bezeichnend.

dann eben immer im Menschen, menschliche Natur bleibt. — Aber trotzdem ist ihre Lehre unhaltbar. Sie sind nicht imstande, die beiden Elemente, das evangelische und das katholische, miteinander auszugleichen und den Gedanken einer Anrechnung der Gerechtigkeit Christi neben dem einer realen Gerechtmachung durch die inhärierende Gerechtigkeit theologisch durchzudenken. So kommt es zu keiner klaren Gedankenführung auf einer Linie. Durch ihre Anschauung geht ein Riß, und sie betrachten die Dinge bald von dieser, bald von jener Seite des Abgrunds.

3

Der Nachweis dafür, daß ihre Sondermeinungen im katholischen System Fremdkörper bleiben, wird ihnen denn auch seitens der anderen dreißig Theologen nicht erspart. Vor allen anderen scharfsinnig, grundsätzlich und umfassend führt ihn am 25. Oktober der Jesuit Jakob Laynez.

Seine Kritik richtet sich zunächst gegen die Voraussetzung, die die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit macht, daß nämlich der Gerechtfertigte, wenn er zum Gericht vor Gott erscheint, Mängel habe, die eine Anrechnung der Gerechtigkeit Christi erforderlich machen. Wohl bleibt er, das gibt Laynez zu, hinter der Vollkommenheit zurück, die die Seligen im Himmel erreichen; aber dieser Mangel wird ihm nicht als Schuld angerechnet; denn es steht nicht in seiner Kraft, ihn zu vermeiden. Er ist notwendig gegeben mit der Tatsache, daß wir noch in diesem Leben sind[1]). Auch daß der Gerechtfertigte die Vollkommenheit nicht erreicht, die Adam erreicht hätte, wenn er nicht gefallen wäre, kann nicht in Betracht kommen. Denn auch dazu ist der Mensch nicht verpflichtet. Gott hat zugleich

1) C. T. V, 614, 5 ff.

mit der Vergebung der Erbsünde uns auch von der Pflicht entbunden, die Gerechtigkeit des Urstandes zu erreichen[1]). Drittens könnte ein Mangel darin gesehen werden, daß der Mensch nicht mit genügenden Kräften die Vermehrung der gratia inhaerens betrieben habe. Das hindert aber nicht, daß er, im Besitz irgendeines, wenn auch noch so kleinen Maßes von Gnade, die Seligkeit erhält; nur bleibt er dann auch dort, in der Herrlichkeit, auf einer entsprechend geringeren Stufe[2]). Eine Anrechnung der Gerechtigkeit Christi würde da geradezu der Faulheit Vorschub leisten[3]). — Wirkliche Sünden können vollends mit den Mängeln nicht gemeint sein. Denn Todsünden hat der Gerechtfertigte nicht; im Augenblick, wo er eine beginge, würde er die Gnade zerstören, also aufhören, gerechtfertigt zu sein[4]). Läßliche Sünden aber bekommen im Gericht ihre im Fegfeuer zu verbüßende Strafe; ihre Schuld wird vergeben: also geben auch sie keine Veranlassung zu einer imputatio iustitiae Christi[5]).

Damit ist die Dogmatik zur Meisterin der religiösen Erfahrung gemacht. Den Anhängern der doppelten Gerechtigkeit ist gezeigt, daß in der katholischen Rechtfertigungslehre kein Platz ist für ihr Gefühl, vor Gott unwürdig zu sein. Wenn sie dieses Gefühl trotzdem haben, so ist es falsch, und Gott hat keine Veranlassung zu tun, was ein falsches Gefühl von ihm erbittet, nämlich eine Anrechnung der Gerechtigkeit Christi vorzunehmen[6]).

---

1) C. T. V, 614, 16 ff.

2) ebenda 32 f.: remissae gratiae respondebit remissum gloriae praemium.

3) ebenda 35 f.: Et velle ultra hoc ponere iustitiam imputatam, non est aliud quam velle parce seminare et in benedictionibus metere.

4) ebenda 38 ff.

5) ebenda 43 ff.

6) ebenda 627, 23 ff.: Quod si pergant qui huiusmodi habent opinionem, quaerendo a quovis ut quaerunt, an consideratis

Zu diesem Ergebnis kann Laynez kommen, weil er von der Forderung Gottes so viel wegstreicht, daß sie erfüllbar wird. So weit geht das, daß sogar ein Beschluß Gottes angenommen wird, dem zufolge er im Gericht jedesmal nur das fordern will, was der Betreffende, den er richtet, geleistet hat, wenn er nur überhaupt in der Gnade gestorben ist[1]). Es wird also der durch die Inhärenz relativ gewordenen Gnade zuliebe auch der absolute Wille Gottes relativiert, um die diesem Maßstab entsprechende Vollwertigkeit der in der Gnade getanen Werke halten zu können, auf die die katholische Rechtfertigungslehre angelegt ist.

Schwerer als die Widerlegung des religiösen Grundgedankens, von dem die Gegner ausgehen, läßt es sich Laynez werden, den Riß im Begriff der caritas zu verdecken, den Mazocchi aufgezeigt hatte. Zwar, meint er, ist es richtig, daß die göttliche Annahme die Hauptsache und die inhärierende Gerechtigkeit nur deren „Zeichen" sei. Aber es besteht doch ein organischer Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Die iustitia inhaerens ist ein wirksames Zeichen[2]). Wohl ist schwer einzu-

---

defectibus suis practice velit Dei misericordiam in particulari iudicio: respondeo quod vel loquuntur de voluntate recta vel obliqua; si obliqua est, nihilo plus vel minus fiet propterea in Dei iudicio; si autem recta est, conformis est fidei et Dei voluntati, quam nobis revelant scripturae, et ideo licet velit sibi suppleri defectus suos et sibi fieri misericordiam, id tamen vult, quamdiu Deus id vult fieri, hoc est dum est in via, quae ad remissionem mortalis peccati et gratiae augumentum tantum usque ad mortem durat.

1) C. T. V, 628, 4 ff.: Quia igitur tam benignum est pactum Dei, ut vel minima gratia in morte praedito retribuat gloriam, non puto habere locum distinctionem, qua dicitur esse quoddam iudicium Dei exigens id, quod debitum est, quoddam vero exigens id quod exhibetur, et hoc amplecti, repudiato primo; non habet, inquam, locum, quia iuxta misericors pactum Dei id debemus, quod in gratia in morte inventi exhibemus.

2) ebenda 623, 10 ff. 26 f.

sehen, wie eine geschaffene Qualität so stark sein könne, daß sie die Seligkeit erwerbe[1]). Die anderen theologi minores arbeiten an dieser Stelle mit dem Gedanken, daß deswegen die iustitia inhaerens vor Gottes Augen Wert habe, weil sie bewirkt und erhalten werde von der Gerechtigkeit Christi, mit der sie zusammenhänge wie die Sonnenstrahlen mit der Sonne, wie der Bach mit dem Quell[2]). Aber diesen Weg lehnt Laynez ab[3]). Das würde auch für den bloßen Glauben und die Akte der Vorbereitung auf die Gnade zutreffen, daß sie von Christi Gerechtigkeit bewirkt und erhalten werden, und dennoch erreichen sie das ewige Leben nicht[4]). Die caritas muß vielmehr von Gott noch einen besonderen Wert und eine besondere Kraft anerschaffen bekommen haben[5]). Warum Gott so eines vor dem andern auszeichnet und warum er gerade der caritas diese Kraft vor allen anderen Kreaturen verliehen hat, das darf man nicht fragen; das muß man glauben[6]). Der Vorgang bei Gott stellt sich jedenfalls so dar: Er nimmt uns an nicht als solche, wie wir sind, sondern als solche, zu welchen er uns durch seine Gnade machen will[7]). Sein Wille aber schafft sofort das Werk-

---

1) C. T. V, 623, 29.

2) Vincentius Lunellus ebenda 524, 26 ff. Vincentius de Leone ebenda 527, 15 ff. Ricardus Cenomanus ebenda 536, 32 ff. Johannes Consilii ebenda 541, 35 ff. Bartholomäus Miranda ebenda 550, 29 ff. 47 ff. u. a. m.

3) ebenda 623, 30 f.

4) ebenda 31 ff.

5) ebenda 33 ff.: . . . . praeter hanc efficientiam et conservationem oportet ponere pretium et valorem et vim in ipso dono conservato et effecto.

6) ebenda 39 ff.: Quae si non plene possumus intelligere, debemus credere ob scripturas tam magnifice de hoc dono praedicantes.

7) ebenda 624,14 ff.: Nec enim Deus acceptat naturam, qua sub peccato est vel in se ima, sed qua illam et videt et vult sub gratia sua constitutam. Sicut pictor non acceptat vilem tabellam,

zeug, mit dem er diesen Zustand in uns herstellen will, und dieses Werkzeug, die caritas, wird dann, von uns aus angesehen, die vera forma, d. h. sie ist schon das, was dem Wesen nach jenem Bild entspricht, das sich Gott von uns gemacht hat[1]). Und eben darin, daß die Liebe instrumentum Gottes, mit dem er den von ihm schon im voraus angenommenen heiligen Menschen schafft, und zugleich die forma ist, in der der Mensch den von Gott angenommenen Zustand erreicht, eben darin ruht die enge Verbindung zwischen acceptatio Dei und forma caritatis[2]). Diese Verbindung ist so eng, daß gratia (caritas) und acceptatio nie getrennt voneinander auftreten[3]) und daß „in den formae selbst die Annahme enthalten ist“[4]).

Nach der Verteidigung geht Laynez zum Angriff über. Zunächst einmal führt die Lehre von der doppelten

---

qua immunda vel vilis est, sed qua eam considerat pictura (quam ipse re ipsa superinducere decernit) in mente sua ornatam. . . . Atque ita Deus prius habet ideam adoptatae creaturae et deinde eam re adoptat, quae propter adoptionem sibi in mente placuit, et rem postea in se ipsa gratam habet.

1) C. T. V, 624, 6 ff.: sed quia efficax est suum intelligere et velle, in ipsis rebus producit formas, quibus ista, quae effici vult, non nude significentur, sed fiant . . . — ebenda 623, 41 ff.: Quae (das, was die Schrift von der Kraft der caritas aussagt) . . ita intelligenda sunt tribui caritati, ut cognoscatur non agens principale, sed pretiosum et electum instrumentum, quo Spiritus Sanctus utatur ad haec efficienda . . . Ita tamen fatendum est, iustitiam inhaerentem instrumentum respectu Dei esse, ut respectu nostri sit vera forma. Sic enim quae sunt formae causarum secundarum, respectu primae instrumenta dici possunt, quia illis utitur ad effectus istos producendos.

2) ebenda 623, 46 ff. In Fortsetzung der in der vorigen Anm. zuletzt angeführten Stelle: Quae si vera sunt, non ita puto seiungendum esse pactum seu acceptationem Dei ab ipsa forma caritatis.

3) ebenda 48 ff.: . . . nemo est gratiae particeps, qui non participet pactum; nemo etiam particeps est pacti, qui non habeat gratiam.

4) ebenda 624, 13 f.

Gerechtigkeit zu einem absurden Gedanken: derjenige, der einen höheren Grad der iustitia inhaerens erlangt, also weniger Mängel aufzuweisen hat, bekommt geringeren Anteil an der iustitia imputativa, die doch nach der Meinung der Gegenpartei für die Erlangung des ewigen Lebens weit wichtiger ist als die inhärierende Gerechtigkeit. Dann käme also die merkwürdige Tatsache heraus, daß der Gerechtere in Wirklichkeit der Ungerechtere wäre und umgekehrt[1]).

Schlimmer aber noch als das sind die vielen Punkte, wo die duplex iustitia mit dem katholischen Dogma in Widerspruch gerät.

1) Sie hebt den Verdienstgedanken auf[2]). An Hand der Antriebe, die zur Aufstellung der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit geführt haben, den Verdienstgedanken und seine Berechtigung noch einmal nachzuprüfen, daran denkt Laynez selbstverständlich nicht. Ihm steht fest: meritum in scripturis et omnibus doctoribus statutum est[3]). Er wird daran auch nicht irre, wenn er sich für den Satz, daß Verdienst und Zurechnung sich nicht miteinander vertragen, auf Paulus beruft, der diesen Satz ausspricht, um den Verdienstgedanken auszuschließen[4]).

2) Die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit reibt sich mit dem Dogma vom Fegfeuer. Denn entweder hebt die iustitia imputativa auch die noch geschuldete Sündenstrafe auf — dann fällt das Fegfeuer ganz weg. Oder wenn man es halten will, muß man mit Seripando behaupten, daß erst auf Grund der Zurechnung die Seelen

---

1) C. T. V, 615, 9 ff.
2) ebenda 15 ff.
3) ebenda 16.
4) ebenda 19 f.: B. Paulus praeterea manifeste negat, meritum habere locum, ubi habet locum imputatio. — St. Ehses, der sonst gegen jede falsche oder ungenaue Wiedergabe einer Stelle aus Thomas in einer Anmerkung protestiert, verweist hier wortlos auf Röm. 4, 3 f. Heißt das, daß er die Verwendung dieses Wortes durch Laynez billigt?

ins Fegfeuer kommen. Dann aber würde die absurde Voraussetzung gemacht, daß die in der Kraft der von Gott geschenkten Gnade getanen Werke die Hölle verdienen[1]).

3) Die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi ebnet alle Unterschiede im Maß der iustitia inhaerens ein und läßt so keinen Platz mehr für eine Abstufung in der Seligkeit[2]). In engem Zusammenhang damit steht der Vorwurf, den der Katholizismus gegen jede Lehre erhebt, die mit dem Gedanken einer Alleinwirksamkeit Gottes Ernst macht und statt des Gesetzes die Gnade predigt, daß nämlich dann für den Menschen die Furcht vor dem strengen Gericht Gottes wegfalle und er dadurch zu sittlicher Gleichgültigkeit verführt werde[3]).

Mit den folgenden letzten beiden Einwänden rührt dann Laynez wirklich an die schwächsten Stellen in der Stellung Seripandos und seiner Freunde.

4) Der Gedanke vom gerechten Gericht Gottes leidet Not[4]), wenn eine Anrechnung der Gerechtigkeit Christi in der Form angenommen wird, wie das in der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit geschieht. Denn bei ihr betrügt sich Gott selbst. Es ist derselbe Vorwurf, der gegen Melanchthons Imputationslehre erhoben werden muß. Er trifft jedesmal dann, wenn derjenige Gedanke aus der reformatorischen Rechtfertigungslehre herausgebrochen wird, der bei Luther sich mit der Imputationslehre verbindet und der Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in eins faßt: Gott rechnet dem Sünder nur darum die Gerechtigkeit

1) C. T. V, 616, 2 ff.

2) ebenda 31 ff.

3) ebenda 617, 4 ff.: . . . ut semel acceptata sua opinione evacuetur omnis verus timor, deturque ansa peccatori, ne a peccato resurgat, imperfecto vero, ne in via Dei proficiat, dum utrique proponitur imputata ista nova iustitia omnes defectus supplens.

4) ebenda 33 f.: Peccat etiam in thronum iustitiae, dum eum thronum misericordiae facit.

Christi an, weil er weiß, daß dieser Sünder in seiner (Gottes) heiligenden Gemeinschaft einmal selbst die Gerechtigkeit erlangen wird. Die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi ist dann nur die Vorausnahme eines Zustandes, der später eintreten wird, so wahr Gott der Allmächtige und Ewig-Schaffende ist.

5) Noch tiefer greift der letzte Einwand, der sich gegen die Zusammenkoppelung von iustitia imputativa und iustitia inhaerens richtet. Laynez meint, wenn eine Anrechnung der Gerechtigkeit Christi notwendig werde, dann sei mit der Eingießung der inhärierenden Gerechtigkeit überhaupt kein Fortschritt im Vergleich zum Zustand des Ungerechtfertigten erreicht[1]). Der Gerechte steht zum evangelischen Gesetz genau so wie der Jude zum mosaischen: beide können nicht erfüllen, was von ihnen verlangt wird[2]). Schließlich läßt sich garnicht mehr einsehen, wozu es noch einer iustitia inhaerens neben der iustita imputativa bedarf. Denn wenn die iustitia imputativa die Mängel der inhärierenden Gerechtigkeit auffüllt, warum sollte sie dann nicht gleich mit einem Schlage die Mängel des Ungerechtfertigten auffüllen und ihn der Seligkeit würdig machen können?[3])

Laynez deckt damit die tiefste Schwäche der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit, ihre Zusammensetzung aus zwei heterogenen Elementen auf. Nach dem katholischen Begriff der Rechtfertigung als einer realen Gerechtmachung des Menschen ist der Gerechtfertigte vor dem Richterstuhl Gottes der göttlichen Barmherzigkeit nicht

1) C. T. V, 615, 21 f.: . . tollitur vera iustificatio et vera remissio peccati, et fucatus redditur totus status novi testamenti . . — ebenda 27 f.: Non igitur erimus veri filii nec vere iusti, contra innumeras scripturas, quae dicunt nos esse novam creaturam, datam nobis potestatem filios Dei fieri, et dici et esse filios Dei, et Christum factum pro nobis peccatum, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso, nos gratia Dei esse quod sumus.

2) ebenda 616, 43 ff.

3) ebenda 26 ff.

mehr bedürftig. Wenn sie für nötig erklärt wird, fällt jener Begriff. Wir auf der anderen Seite haben festzustellen, daß evangelische Antriebe sich nicht entfalten können, wenn sie in das katholische System eingefügt werden sollen und wenn daneben die iustitia inhaerens festgehalten wird. Beide Seiten, zwischen denen vermittelt werden soll, werden in ihren Grundlagen angetastet, und Gegensätze sollen zusammengekoppelt werden, zwischen denen es nur ein Entweder—Oder gibt. Jede Lehre, die daraus ein Sowohl—Als auch machen will, begreift Widersprüche in sich, die früher oder später die Klammer sprengen.

4

Im wesentlichen wohl durch diese große Rede des Laynez, daneben auch durch die fast ausnahmslos[1]) ablehnende Haltung, die die Väter ihnen gegenüber einnehmen, ist für Seripando und seine Freunde die Schlacht verloren. Sie geben es auch von da an auf, auf die katholische Lehre als solche Einfluß auszuüben, und finden sich damit ab, daß sie in den theologischen Formulierungen etwa des Rechtfertigungs- und Glaubensbegriffs, in den Äußerungen über Glaube und Werke und über die Verdienstlichkeit der Werke des Gerechtfertigten nicht berücksichtigt werden. Das einzige, was sie noch retten wollen, ist die Erlaubnis, vor dem Richterstuhl Gottes so empfinden zu dürfen, wie sie es tun. In diesem Sinne bearbeitet Seripando den Septemberentwurf[2]), und als ihm die Legaten die

1) de la Cruz, der Bischof von Canarias, scheint geschwankt zu haben. Vgl. C. T. V, 654, 23 ff. mit C. T. II, 432, 7 ff.

2) C. T. V, 515, 19 ff. mit Anm. d: Quia vero nemo de se ipso praesumere debet, ne in laqueum incidat diaboli, non desinant iusti pro peccatis et imperfectionibus suis divinam implorare misericordiam et in eiusdem D. N. Iesu Christi meritis confidere, quoniam omnis hominum vita non humano, sed occulto Dei iudicio examinanda et iudicanda est . . .

Sätze herausstreichen, die diese Erlaubnis erteilen[1]), da stellt er zur neuen Vorlage zwei Zusatzanträge[2]) und begründet sie in einer letzten ausführlichen Darlegung am 26. und 27. November. Sie verzichtet im wesentlichen auf eine theologisch-systematische Begründung und Durchführung, verzichtet auch auf jeden Streit darüber, ob die religiöse Haltung, die Seripando selbst einnimmt, jenes Mißtrauen gegenüber der Gerechtigkeit der Werke und jenes Bedürfnis nach einem barmherzigen Gott, die einzig mögliche und zulässige sei. Nur bittet er um Anerkennung dessen, daß diese Empfindungen bei dem, der sie hat, tiefer liegen als alle Theologie, und will sie sich nicht durch eine Theorie hinwegdisputieren lassen[3]).

---

1) Vgl. C. T. V, 639, 43 ff. mit der in der vorigen Anm. zitierten Stelle.

2) C. T. V, 671, 48 ff.: . . . mihi sufficiet, si in ultimo capitulo, ubi dicitur: „Iustificatis nihil deest, quominus plene, dummodo eo caritatis affectu, qui in huius vitae mortalis cursu requiritur, operati fuerint, divinae legi satisfecisse ac velut undique divina gratia irrorati aeternam vitam promeruisse censeantur", addendum videatur: „Qui tanto caritatis affectu sciunt se non esse operatos, vel de eo dubitant, poenitentiam agant et Dei misericordiam invocent per merita passionis Christi." . . Et ubi dicitur: „Unusquisque severitatem et iudicium Dei ante oculos habere debet", addendum videatur: „ut in ea cogitatione ad Dei misericordiam per merita Christi cum dolore poenitentiae confugiat".

3) C. T. V, 668, 29 ff.: Et de iis erat quaestio proponenda theologis, ut discuteretur de facto, non de possibili, practice, non theoretice, et non dimitteretur sensus propter intellectum in negotio et scientia salutis. Proposuissem ego theologis, ut unusquisque de se loqueretur, et de proprio, non alieno corio luderent. — ebenda 669, 23 f.: De iustitia operum nostrorum . . . iure ambigi potest, an sit perfecta. — ebenda 670, 14 ff.: Si licet mihi de perfectione iustitiae operum meorum dubitare, cur non licebit ad Dei misericordiam recurrere . . . ? — ebenda 673, 11 ff.: Non quaero iustitiam Christi pro his, qui implent legem, sed pro iis, qui vel sciunt, se non implevisse, vel saltem dubitant . . . Non loquor ego speculative, sed practice,

Aber auch dieses Letzte will das Konzil nicht zugestehen. Die zwei Zusatzanträge Seripandos, zu denen später noch einmal ein dritter gleichen Sinnes kommt[1]), fallen am 6. Dezember durch[2]). Ja, jetzt zuletzt, in der vierten Fassung, erfährt das Dekret eine Veränderung, die es in seiner Entscheidung g e g e n die doppelte Gerechtigkeit noch verschärft. Es wird in klarerer und schärferer Form der Satz aus dem Septemberentwurf[3]) wieder aufgenommen, den Seripando bei der Überarbeitung unterdrückt hatte: „Eine e i n z i g e Größe ist die Gerechtigkeit Gottes und die unsere durch Jesum Christum, durch die wir gerechtfertigt werden: sie heißt Gottes Gerechtigkeit, weil sie von Gott, unsere, weil sie in uns ist, Christi, weil sie durch Christus unsere wird“[4]). Im endgültigen Dekret ist dieser Einschub noch in der Form gebessert[5]) und außerdem der Verdienstgedanke, an dem die Lehre von der duplex iustitia gerüttelt hatte, noch verstärkt dadurch, daß es jetzt heißt,

quia quod nunc agimus, negotium salutis, in praxi, non speculatione positum est, et Dei iudicium practicum futurum est, non speculativum. Quis putabit in hora mortis se implevisse legem . . . „Gaudeat et vento naviget ille suo.“ Sed p e r m i t t a t u r, o b s e c r o, qui vel non implevit legem vel pie ea de re dubitat, cum Davide clamare: „Non intres in iudicium cum servo tuo Domine“ . . .

1) C. T. V, 687, 12 f. Zu den Worten: „cum enim ille ipse Christus Iesus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat“ soll zugesetzt werden: „ipsisque merita sua condonet“.

2) ebenda 691, 9 ff. Für den ersten Zusatz stimmen 7, für den zweiten einer, für den dritten 4 Väter. Soweit sich aus den Akten über die vorangegangene Kongregration feststellen läßt, sind es der Erzbischof Saraceni von Matera, die Bischöfe Thomas Campeggi von Feltre, de Zannettinis von Chiron, Johannes Campeggi von Parenzo, Simonetti von Pesaro, Beccadelli von Syrakus und der Servitengeneral Bonuccio, auf die Seripando doch einigen Eindruck gemacht zu haben scheint.

3) S. oben S. 225 Anm. 1.

4) C. T. V, 710, 14 ff.

5) ebenda 797, 18 ff.: . . . iustitia Dei; quae enim iustitia

die guten Werke seien für solche zu halten, welche das ewige Leben wahrhaft verdienten [1]).

6. Abschnitt

Schluß

Wie hat das Tridentinische Konzil in seinen Beratungen über die Rechtfertigungslehre, d. h. über denjenigen Punkt, der dank dem Auftreten Luthers in den Trienter dogmatischen Beschlüssen noch mehr als sonst in der abendländischen Theologie das Herzstück bildet, die beiden großen Aufgaben gelöst, die ihm gestellt waren, die Auseinandersetzung mit der Reformation und die mit der Scholastik? Das war die Frage, von der die Arbeit ausging. Wir sind jetzt, nachdem wir die Haltung des Konzils den Einzelproblemen gegenüber verfolgt haben, in der Lage, diese Frage nach beiden Seiten hin zusammenfassend zu beantworten.

Für das Bewußtsein des Konzils steht anfangs die erste Seite seiner Aufgabe durchaus im Vordergrund. Es fühlt sich in allererster Linie berufen, diejenigen Fragen endgültig zu entscheiden, in denen Luther Widerspruch gegen die katholische Rechtfertigungslehre erhoben hatte. Als eine Folge dieses Interesses ist der erste der beiden formalen Einflüsse zu nennen, die die Reformation nachweislich auf das Trienter Konzil ausgeübt hat. Unter dem Zwang, den die Fragestellungen des Angreifers ausüben, gestaltet man den allgemeinen Aufriß, in dem man die Rechtfertigungslehre verhandelt, anders als man es aus der Scholastik entnehmen kann. Man versucht, der Eigenart der Rechtfertigung als des grundlegenden Erlebnisses des Christen, wie sie Luther herausgestellt hatte, gerecht zu werden. Aber der streng katholische Inhalt, den man in

---

nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum.

1) Vgl. ebenda 15 mit ebenda 710, 11.

diese Form zu gießen entschlossen ist und der sich gegenüber der Darstellung der Rechtfertigung als eines seelisch-geistigen Vorgangs im Menschen spröde verhält, bedingt es, daß im Grunde doch eine Theorie der Rechtfertigung herausgearbeitet und diese nur äußerlich auf ein erdichtetes Subjekt angewendet wird.

Zweitens läßt sich das Konzil in der Sprache, die es — wenigstens im Dekret — führt, durch die Reformatoren beeinflussen. Es verzichtet in weitem Umfang auf die Begriffe und Fachausdrücke der Scholastik und verwendet, wo es irgend möglich ist, Worte der Bibel.

In einer einzigen inhaltlichen Beziehung ist etwas Ähnliches festzustellen. Der Einspruch Luthers gegen den Verdienstgedanken hat auch das Konzil seiner strengsten Form gegenüber mißtrauisch gemacht. Hier trifft zwar der Angriff des Protestantismus eine Stelle, an der die Scholastik selbst schon ihrer Sache nicht mehr ganz sicher war. Aber er verstärkt diese Regungen und führt im Dekret zu einer Formel über den Wert der guten Werke, die über die Ergebnisse der Scholastik noch hinausgeht, selbst wo sie dem Verdienstbegriff am ungünstigsten sind.

In diesem letzten, das Inhaltliche betreffenden Punkt — wie übrigens auch im ersten formalen — hat das Konzil den Entschluß, auf Luther einzugehen, stillschweigend schon gefaßt, ehe es anfängt, über die Rechtfertigungslehre zu verhandeln. Die Aussprache selbst bringt es der Anschauung der Reformation in keinem Punkte näher. So verlaufen die Beratungen, obwohl in ihnen eine kleine Gruppe von Theologen und Vätern, die selbst evangelische Gedanken aufgenommen haben, sich zäh bemüht, deren Verständnis auch der Mehrheit zu vermitteln und für sie Berücksichtigung auch im Dekret zu erkämpfen. Sie alle scharen sich um die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit. Auf sie hat die Reformation in derselben Frage Eindruck gemacht, in der sie das Konzil als Ganzes beeinflußt hat, in ihrer Kritik am Verdienstbegriff, d. h. an dem Wert der

aus der Kraft der iustitia inhaerens heraus getanen Werke. Der Gedanke, mit menschlichen Leistungen — und ein Menschlich-Unzulängliches bleibt auch in der Gerechtigkeit des Gerechtfertigten — vor Gott hinzutreten und das ewige Leben als Lohn zu verlangen, ist ihnen religiös unerträglich. Denn das ist die tiefste Wirkung, die Luther auf sie ausgeübt hat, daß sie ernster als die anderen über Gottes Heiligkeit und des Menschen Sünde denken. Von hier aus haben sie die Vorstellung einer imputatio iustitiae Christi aufgenommen, wie sie Melanchthon lehrt, finden Verständnis für die Gedanken: Freiheit vom Gesetz und Rechtfertigung allein durch den Glauben, gehen z. T. in der Abwertung des freien Willens über die Scholastik hinaus, ja erheben Widerspruch gegen die Verkürzung, die sich Paulus in diesen Punkten innerhalb der katholischen Rechtfertigungslehre gefallen lassen muß. — Auf der anderen Seite finden sie nicht die Kraft, mit dem Grundgedanken der hochscholastischen Gnadenlehre, der Lehre von der gratia creata, und dem Begriff der Rechtfertigung als einer realen Gerechtmachung von Grund auf zu brechen. Sie wollen die inhärierende Gerechtigkeit neben der angerechneten festhalten und suchen vor allem im skotistischen System Anknüpfungspunkte für dieses Nebeneinander.

Von seinem Standpunkt aus völlig mit Recht lehnt das Konzil diese Lehre ab. Es erkennt sie an sich als systematisch unhaltbar und als mit Elementen durchsetzt, die, durchgedacht, den gesamten katholischen Aufriß des Rechtfertigungsvorgangs sprengen und in allen Einzelfragen zu anderen Resultaten führen müssen. Aber nicht nur die systematische Durchführung, sondern auch den religiös-praktischen Ausgangspunkt der Lehre weist man zurück. Jene Gewissensentscheidung, die Seripando und seine Freunde im Gedanken an das Gericht treffen und die ihnen als Gewissensentscheidung unmittelbar feststeht, erweist man als falsch und unzulässig, weil mit der katholischen Theorie nicht verträglich.

So findet gerade in dem Streit um die doppelte Gerechtigkeit die tiefstgreifende Auseinandersetzung des Katholizismus mit den reformatorischen Gedanken statt. Daher ist auch die grundsätzliche Stellung, die die Mehrheit des Konzils in diesem Streit zu dem einnimmt, was des Gegners Tiefstes ausmacht, bezeichnend für den Geist, in dem das Konzil der Reformation gegenübersteht und an die Auseinandersetzung mit ihr herangeht. Ein Verständnis für die religiösen Antriebe, die dort wirksam geworden sind, hat man nicht und will man nicht haben. Die Haltung Gott gegenüber, die den Katholizismus im innersten kennzeichnet, ist unerschüttert. Davon, daß man ihre Berechtigung nachprüfte, zeigen die Verhandlungen, wenn man von der kleinen Gruppe um Seripando absieht, keine Spur. Infolgedessen kann das Konzil in vollem Umfang das gedankliche Schema übernehmen, in dem die Scholastik die Rechtfertigungslehre aufbaut. Den Widerspruch der Reformation, die man zudem nur aus Quellen zweiten Ranges und in der Ausprägung kennt, die Melanchthon den Gedanken Luthers gegeben hat, begreift man letzten Endes gar nicht. Wo man ihn in seinen Beweggründen erfassen will, sucht man nach dem Niedrigsten. So vergleicht man nur die Einzelergebnisse, kommt zu einer Ablehnung des Gegners in jedem Punkt und widerlegt ihn mit Gründen, die ihn nicht reffen, weil sie das System voraussetzen, das er nicht anerkennt.

In eigenartiger Weise verschlingt sich damit die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Schulen innerhalb der Scholastik. An sich spielt sie sich in einer ganz anderen Höhenlage ab als die Auseinandersetzung mit der Reformation. Man ist sich stets längst über die Ablehnung Luthers einig, ehe man wahrnimmt, wie man unter sich auseinandergeht. Diese innerkatholischen Meinungsverschiedenheiten müssen aber zur Sprache kommen, weil das Konzil ja nicht nur Luther verdammen, sondern dem Abgelehnten etwas eigenes Positives entgegenstellen muß und weil sich auch hin und wieder, je nach dem verschiedenen

Standpunkt, den man innerhalb der Scholastik einnimmt, die Gründe, aus denen man die Reformation ablehnt, etwas verschieben. Aber die gemeinsame Front gegen den äußeren Feind bewährt in weitem Umfang eine einigende Kraft. Das geht in manchen Fällen so weit, daß die Unterschiede gar nicht mehr voll zum Bewußtsein kommen, weil sich das Interesse allein auf den Gegensatz zu Luther richtet. Aber auch sonst wird der Streit in keinem Fall bis zur vollen Entscheidung geführt, reicht überhaupt nicht immer ins Sachliche hinein. Es geht meist nur darum, daß keine der einander entgegenstehenden Meinungen im Dekret ausgeschlossen wird, d. h. aber: es geht meist nur um die Formel, und zwar um eine Vermittlungsformel, die verschieden ausgelegt werden kann. Immerhin aber werden, wenn man von dem Streit um die doppelte Gerechtigkeit absieht, umgekehrt auch wieder die Verhandlungen nur dadurch lebendig, daß die innerkatholischen Lehrunterschiede verhandelt werden. Wäre die Scholastik eine eindeutige Größe, so wäre der erste Dekretentwurf nach einigen formalen Verbesserungen angenommen worden.

Es treten drei Parteien hervor, eine thomistische, eine skotistische und eine nominalistische. Nur in der Frage der Gnadengewißheit gehen jedoch die zweite und die dritte auseinander. Hier stehen Thomismus und Nominalismus gegen die Anhänger des Duns, und hier halten sich die Vertreter der beiden Ansichten zahlenmäßig die Wage. Doch weil seine Formel zum Kampf gegen die Reformation ungeeignet ist, ist der Skotismus von Anfang an etwas benachteiligt. So kann er zwar sachlich weitgehende Zugeständnisse der Gegenpartei erlangen, wird aber im Dekret nur gerade nicht verdammt.

Sonst gruppieren sich die drei Parteien stets so, daß der Thomismus allein gegen die beiden anderen Gruppen kämpft. Das bedeutet, daß die Rechtfertigungslehre des Duns eigentlich das Feld beherrscht. Demgegenüber hat der Thomismus, von verhältnismäßig nur wenigen Theo-

logen und Vätern vertreten und noch dazu von seinem Meister her nicht recht für die Fragestellungen der Reformation ausgerüstet, einen schweren Stand. Er wird dadurch — allerdings auch in Verfolg von Neigungen, die er von vornherein zur Aussprache mitbringt — zu weitgehenden sachlichen Zugeständnissen an den Skotismus gezwungen. Zum mindesten muß er die vereinzelten Stellen in den Werken des Thomas betonen, an welchen dieser selbst den Widerspruch gegen seine Vorgänger zurückstellt. Das aber an Eigengut, was die thomistische Partei dann noch festhält, kann sie als wenigstens zulässig durchsetzen. Möglich wird das, weil gegen den Schluß der Beratungen hin nicht mehr die Vollversammlung und damit die Zahl den entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung des Dekrets ausübt, sondern die besten Theologen zur Arbeit an ihm ausgesondert werden. Gerade unter ihnen ist für die Mehrzahl Thomas maßgebend. So kann seine Schule im Glaubensbegriff eine Vermittlungsformel erkämpfen, die von ihr geringere Opfer als vom Gegner verlangt. Ja, in der Frage nach dem Wert der Werke vor der Rechtfertigung, wo die thomistische Verneinung mit dem allgemeinen, von der Reformation geweckten Mißtrauen gegen den Verdienstbegriff zusammenwirkt, erklärt der strenge Wortlaut des Dekrets die thomistische Anschauung nicht nur für erlaubt, sondern für die allein richtige und schließt das franziskanisch-skotistisch-nominalistische meritum de congruo aus.

Diese Erfolge des Thomismus auf dem Trienter Konzil sind dogmengeschichtlich von hoher Bedeutung. Sie sind ein wichtiger Schritt auf dem Wege fort vom Nominalismus zurück zu Thomas, den die katholische Theologie vereinzelt einige Jahrzehnte vor dem Konzil einzuschlagen begonnen hat. Damals gilt in der breiten öffentlichen Meinung Thomas noch als die via antiqua. In Trient erkämpft sich die Bewegung, die darauf ausgeht, seine Theologie zur via moderna zu machen, das Lebensrecht.

Verhandlungsperioden, Sitzungstage und Dekretentwürfe.

Monat	Wochentag	Datum	Art der Sitzung	Vorlage	Sonstige Beratungsgegenstände	Redaktionsarbeiten	Andere wichtige Ereignisse
Juni	Mo.	21.	**Cg. generalis**		Verhältnis von Dogma und Reform		
	Di.	22.	Theologi minores	6 Articuli [1])			
	Mi.	23.					
	Fr.	25.					
	Sd.	26.					
	Sg.	27.					
	Mo.	28.					Poles Abreise nach Triville
	Di.	29.				Legaten und Bertano von Fano arbeiten die Proposita aus	
	Mi.	30.	**Cg. generalis**	**Proposita** [2])			
Juli	Mo.	5.	**Cgg. generales**	a) Primus status	Begrüßung der französ. Oratoren		
	Di.	6.					
	Mi.	7.					
	Do.	8.					
	Fr.	9.					Eroberung der Ehrenberger Klause
	Sd.	10.					
	Mo.	12.					
	Di.	13.					
	Mi.	14.	3 Theologi min. [3])				
	Do.	15.	**Cgg. generales**	b) Secundus und tertius status	Wahl der Redaktionskommiss. — Verlegung		
	Fr.	16.					
	Sd.	17.			Streit zwischen Sanfelice und de Zanettinis		
	Mo.	19.				Arbeiten der Redaktionskommission u. der Legaten an der prima forma decreti	
	Di.	20.					
	Mi.	21.					
	Do.	22					
	Fr.	23.					
	Sd.	24.	Inoffizielle Beratungen der theologi minores	Primaforma [4])		Fertigstellung der prima forma i. Auftrag an Seripando	
	Sg.	25.					
	Mo.	26.					Farnese in Rofreit
	Di.	27.			Verschiebung der Session		
	Mi.	28.	**Cg. general.**		Streit über neuen Termin		
	Fr.	30.	**Cg. generalis**	**Prima forma**	Streit über neuen Termin		

	Di.	10.					Farnese in Trient
	Mi.	11.				Seripando legt seinen 1. Entwurf vor[1]	
	Fr.	13.	Cg. generalis	Prima forma	Verlegung	Seripando mit Umarbeitung beauftragt	
	Di.	17.	Cg. generalis	Prima forma		Seripando legt den 2. Entw.[2] vor	
	Do.	19.				Massarelli beginnt im Auftrag Cervinis die Umarbeitung	
	Sd.	28.	Cg. generalis		Heilsgewißheit		
	Di.	31.				Massarelli beendet die Arbeit am Dekret	
Sept.	Do.	23.	Cg. generalis	Sec. forma[3]			
	Mo.	27.	Theologi minores	Secunda forma			
	Di.	28.					
	Mi.	29.					
Okt.	Fr.	1.	Cgg. generales	Secunda forma			Vorstoß der kaiserlichen Partei
	Sd.	2.					
	Di.	5.					
	Mi.	6.					
	Do.	7.					
	Fr.	8.					
	Sd.	9.					
	Mo.	11.					
	Di.	12.					
	Fr.	15.	Theologi minores		Duo articuli[4] (Heilsgewißheit und doppelte Gerechtigkeit)	Seripando u. Massarelli stellen Voten über die 2. forma zusammen und überarbeiten das Dekret[5]	Verhandlungen mit Rom über Suspension scheitern
	Sd.	16.					
	Mo.	18.					
	Di.	19.					
	Mi.	20.					
	Do.	21.					
	Fr.	22.					
	Sd.	23.					
	Mo.	25.					
	Di.	26.					
	Mi.	27.	Cg. generalis		Zusammenlegung von General- u. Spezialdebatte		Pole von der Legation entbunden
	Fr.	29.					
	Sg.	31.					

1) C. T. V, 821 ff. 2) ebenda 828 ff. 3) ebenda 420, 28 ff. 4) ebenda 523, 11 ff. 5) Das Resultat dieser Arbeit ebenda 510 ff.

Monat	Wochentag	Datum	Art der Sitzung	Vorlage	Sonstige Beratungsgegenstände	Redaktionsarbeiten	Andere wichtige Ereignisse
Nov.	Mi.	3.				Legaten, Seripando und andere beraten über Seripandos Überarbeitung	
	Do.	4.					
	Fr.	5.				del Monte und Musso unterziehen früh das Dekret einer letzten Überarbeitung	
	Di.	9.	Cgg. generales	Tertia forma[1]	Duo articuli		Diego de Mendoza bei den Legaten
	Mi.	10.					
	Fr.	12.					
	Sd.	13.					
	Sg.	14.					Farnese in Trient.
	Mi.	17.					Novembervertrag
	Do.	18.					
	Fr.	19.					
	Sd.	20.	Cgg. generales	Tertia forma	Duo articuli		
	Mo.	22.					
	Di.	23.					
	Mi.	24.					
	Do.	25.				Massarelli beginnt Zusammenstellung der Voten üb. die 3. forma	
	Fr.	26.	Cgg. generales	Tertia forma	Duo articuli		
	Sd.	27.					
	Mo.	29.					
	Di.	30.				Redaktionskommission und Legaten sichten die Voten	
Dez.	Mi.	1.	Cg. generalis	Tertia forma	Duo articuli		
	Do.	2.					
	Fr.	3.	Cg. generalis		9 censurae graviores[2]		
	Sg.	5.					
	Mo.	6.	Cg. generalis		9 censurae graviores		
	Di.	7.				Redaktionskommission und Legaten überarbeiten die 3. zur 4. forma	
	Do.	9.					
	Fr.	10.					
	Sd.	11.	Cgg. generales	Quarta forma[3]			
	Sg.	12.					
	Mo.	13.				Congregg. prael. theol. beraten über cap. 6 der 4. forma (timor und spes)	
	Di.	14.					
	Mi.	15.					

Dez.	Fr.	17.	**Cg. generalis**		Heilsgewißheit	Cgg. prael. theol. beraten über fides und opera	
	Sd.	18.					
	Mo.	20.	**Cg. generalis**		Termin der VI. Session		Ablehnung des Novembervertrags durch den Kaiser wird den Legaten bekannt
	Di.	21.				Cgg. prael. theol.: fides und opera	
	Mi.	22.					
	Do.	23.					
	Di.	28.				Cgg. prael. theol.: causa finalis, fides als causa	
	Mi.	29.	**Cgg. generales**		Termin der VI. Session		
	Do.	30.			Residenz		
	Fr.	31.				Cgg. prael. theol.: über cap. 10—16 der 4. forma	
Jan.	Sd.	1.					13. I. öffentlich als Sessionstermine angeschlagen
	Sg.	2.					
	Mo.	3.	**Cgg. generales**		Residenz		
	Di.	4.					
	Mi.	5.					
	Do.	6.				Cgg. prael. theol.: cap. 16 der 4. forma, canones der 4. forma	
	Fr.	7.		Residenzdekret			
	Sd.	8.					
	Sg.	9.				Cgg. prael. theol.: cap. 9 der 3. forma (Heilsgewißheit)	
	Mo.	10.	**Cgg. generales**	**Quinta forma**			
	Di.	11.					
	Mi.	12.			Vorbereitungen zur Session	Cg. prael. theol.: timor und spes.	
	Do.	13.	**VI. Session**				

Namenverzeichnis

Aciensis s. Nobili.
Aix s. Filleul.
Alaba B. v. Astorga 46, 106 A. 3.
Albrecht v. Brandenburg-Kulmbach 15.
Alepus E.-B. v. Sassari (Torres) 71 A. 3, 180 A. 1, 200 A. 1, 214 A. 1, 226 A. 1.
Alexander VI. 6.
Aligeri s. Colonna.
Andelot 13.
Aquensis s. Filleul.
Aquinatensis s. Florimontes.
Archinto B. v. Saluzzo 185 A. 1.
Aristoteles 102, 136.
Armacanus s. Wauchop.
Asart, Thomas, O. M. O. 236 A. 4.
Asculanus s. Roverella.
Astorga s. Alaba.
Audetus gen. O. Carm. 71 A. 3.
Augustin 122 f., 139, 152, 221, 230.
Augustinis, de, B. v. Huesca 46, 75, 200 A. 1.

Badajoz s. Navarra.
Bandini E.-B. von Siena 19.
Basel s. Konzil II 4.
Beccadelli B. v. Syrakus 106, 112 A. 3, 255 A. 2.
Bellicastrensis s. Jacomelli.
Bellunensis s. Contarini, Giulio.
Bernhard v. Clairvaux 221.
Bertano B. v. Fano 31—33, 61, 71 A. 3, 106 A. 3, 112 A. 3, 180 f., 183, 183 A. 3.
Bertinoro s. Casello.
Biel, Gabriel 122 f., 196 f., 197 A. 1, 198 f., 210, 236 A. 3.
Bituntinus s. Musso.
Bologna 40, 44, 60, 82.
Bonaventura 85 A. 1, 86 A. 1, A. 2, 87 A. 1, 138 f., 149 A. 1.
Bonuccio gen. O. Serv. 71 A. 3, 124, 154 A. 4, 180 A. 1, 181, 184, 190 A. 3, 209 A. 3, A. 5, A. 6, A. 7, 213 A. 1, 214 A. 2, 255 A. 2.
Bosanensis s. Heredia.
Brascus, Philippus, O. M. C. 208 A. 1.
Britonoriensis s. Casello.
Brixen 32.
Buschbell 1 A. 1, 20 A. 2, 23 A. 2.

Cadix s. Theodoli.
Cajetan, 221, 233.
Calaguritanus s. Diaz.
Calvin 191.
Calvus gen. O.M. O. 71 A. 3, 125, 193 A. 3, 236 A. 4.
—, Joh. Bapt., B. v. Mallorca 157
renzo 255 A. 2.
A. 3.
—, Thomas, B. v. Feltre 156 A. 3, 255 A. 2.
Campeggio, Joh., B. v. Pa-
Canariensis s. Cruz.
Capaccio s. Loffredo.
Caraffa 8.

Carvaial, Aloysius, O. M. O. 57.
Casello B. v. Bertinoro 71 A. 3, 167 A. 3, 185 A. 1, 213 A. 1, 226 A. 1, 235 A. 1.
Castagnola B. v. Melos 125 A. 1.
Castelalto 18.
Castellimaris s. Fonseca.
Castiglioni, de, gen. O. P. 71 A. 3, 180 A. 1, 213 A. 1.
Castillioneus, Bapt., O. M. O. 106 A. 3, 236 A. 4.
Castro, Alfons de, O. M. O. 104 A. 3, 197 A. 1.
Catharinus B. v. Minori 71 A. 3, 181 A. 2, 184 A. 2, 202 A. 2, 209, 209 A. 4.
Cattaneo 32 f.
Caucus E.-B. v. Korfu 19, 27 f.
Cavensis s. Sanfelice.
Cenomanus, Ricardus, O. M. O. 106 A. 3, 248 A. 2.
Cervini[1]) 9, 23, 25—27, 29—32, 43 f., 47, 50, 57, 59, 97, 126, 180 A. 1, 184, 206.
Chironensis s. Zanettines.
Claramontanus s. Prat.
Clemens VII. 7.
Colonna, Aligeri, B. v. Rieti 167 A. 3.
Consilii, Joh., O. M. O. 146 A. 3, 248 A. 2.
Contarini, Gasparo 8, 8 A. 1, 23 A. 2, 162 A. 2, 218, 218 A. 1, 233, 240 A. 2.
—, Giulio, B. v. Belluno 154 A. 1, 158—162, 163—168, 186, 217, 219, 228 f., 232 f., 238, 241.
Corcyrensis s. Caucus.
Cortesi B. v. Vaison 106 A. 3, 112 A. 3, 154 A. 3, 155 A. 1, A. 2, A. 3, 156 A. 3, 157 A. 2.
Costacciaro gen. O. M. C. 71 A. 3, 124, 128 f., 185 A. 4, 193 A. 3, 202, 205 f., 209 f., 229 A. 3.
Crespy 8 f.
Cruz, de la, B. v. Canarias 46, 71 A. 3, 185 A. 1, 200 A. 1, 209 A. 2, 253 A. 1.

Delphinus, J. A., O. M. C. 146 A. 3.
Diaz de Lugo B. v. Calahorra 46, 124, 153 A. 2, 235 A. 1.
Duns Scotus[2]) 91 A. 1, 110 f., 122, 137, 142, 149, 194—196, 236.
Durante B. v. Termoli 106 A. 3.

Ehrenberger Klause 18, 39.
Ehses, Stephan 1 A. 1, 22 A. 1, 44 A. 4, 57 A. 3, 96 A. 2, 104 A. 3, 141 A. 1, 142 A. 3, 212 A. 2, 218 A. 1, 239 A. 3, 250 A. 4.

Fanensis s. Bertano.
Farnese, Alexander s. Papst.
— Alexander, Enkel des vorigen, 10, 20, 23, 34, 36, 64.
— Ottavio 39.
Feltrensis s. Campeggio, Th.
Fesulanus s. Martelli.
Fidati di Cascia 218 A. 1.
Filleul E.-B. v. Aix 71 A. 3, 128 A. 5, 200 A. 1, 202 A. 2, 226 A. 1.

1) s. auch Papst 2.

2) Im Unterschied zum sonstigen Verfahren im Namenverzeichnis sind hier und bei Thomas von Aquino nicht alle Seiten aufgeführt, auf denen der Name vorkommt, sondern nur diejenigen, auf denen ausdrücklich über die Lehre des Duns bzw. des Thomas gehandelt wird. Auch ist der Versuch gemacht, zwischen beider Lehre und der ihrer Anhänger in Trient zu scheiden. Vgl. also Skotismus und Thomismus.

Florimontes B. v. Aquino 46, 184 A. 2.
Fonseca B. v. Castellamare 46, 71 A. 3, 106 A. 3, 112 A. 3, 184 A. 2, 185 A. 1, A. 4, 213 A. 1, 214 A. 1.
Franz I. 6, 8 f., 36.
Frexius, Antonius, v. Pinarolo O. M. C. 93 A. 2, 106 A. 3, 112 A. 3, 124, 144 A. 2, 146 A. 3, 148, 176 A. 3.
Friedensburg, W., 2 A. 1.
Füssen 18.

Gadditanus s. Theodoli.
Gams 71 A. 3.
Giennensis s. Pachecco.
Gothus E.-B. v. Upsala 202 A. 2.
Granvella 10.
Graubündener 17.
Gropper, Joh. 218, 218 A. 1, 233.

Hefner, Jos. 3 A. 1, 19 A. 3, 197 A. 1.
Heredia B. v. Bosa 46, 71 A. 3, 124, 128, 185 A. 1, 200 A. 1, 234 A. 3.
Herrera, Franc., cler. saec. 106 A. 3, 175 f.
Hervetus, Gentianus, cler. saec. 208 A. 1.
Holl, Karl 90 A. 2, 105 A. 1, 123 A. 3, 135 A. 1, 145 A. 3, 191 A. 2.
Huesca s. Augustinis.

Ignatius v. Loyola 100.
Innsbruck 18, 37.

Jacobus (N. T.) 145, 190. sonst s. Santiago.
Jacomelli B. v. Belcastro 71 A. 3, 106 A. 3, 226 A. 1.
Jaën s. Pachecco.
Jay, Claudius le, S. J., Prokurator v. Augsburg 100 A. 1, 106 A. 3, 111 f., 181 A. 2, 185 A. 1, 234 A. 3, 235 A. 1.
Johann XXIII. 7.
Julius II. 6.

Karl V. s. Kaiser.
Köln 217.
Konstanz s. Konzil II 3.

Laemmer 8 A. 1.
Lancianensis s. Salazar.
Laureus, Marcus, O. P. 112 A. 3, 125 A. 1.
Laynez, Jacob, S. J. 100 A. 2, 201 A. 1, 226 A. 1, 245—253.
Leccavella B. v. Naxos 127, 172, 193 A. 3.
Leone, Vincent. de, O. Carm. 106 A. 3, 248 A. 2.
Limpo B. v. Oporto 71 A. 3, 183 A. 3, 184 A. 2, 185 A. 1, 190, 209 A. 5, 213 A. 1.
Lippomano B. v. Verona 71 A. 3, 184 A. 2, 202 A. 2.
Lottredo B. v. Capaccio 46, 173, 179, 200 A. 1.
Lombardus, Petrus, 85, 86 A. 2, 87 A. 1, 107, 117.
Loofs, Fr., 3 A. 1, 87 A. 1.
Löwen 63, 104.
Lunellus, Vincent., O. M. O. 248 A. 2.
Lucca 20, 35, 40, 44.
Lugo s. Diaz.
Luther[1]) 87, 90, 90 A. 2, 94, 104 A. 3, 105, 143—145, 145 A. 3, 152, 165 f., 191, 231, 240 A. 2, 251 f., 256, 259.

Madruzzo B. v. Trient 13, 27—31, 46, 61 f., 64, 200 A. 1.
Magnanis, Julius de, O. M. C. 202 A. 1.

1) Der Name ist häufig gleichbedeutend mit „Reformation" gebraucht. Diese Stellen sind nicht aufgenommen, sondern nur die, an denen wirklich von seiner Person bzw. von einer Lehre die Rede ist, die die Mehrzahl der anderen Reformationstheologen nicht teilen, wie z. B. die vom servum arbitrium.

Mailleti, Joh., O. M. O. 106 A. 3, 111 f.
Maioricensis s. Campeggio, Joh. Bapt.
Mantua 8.
Marcus, S., s. Martyrani.
Marianus v. Feltre O. Er. S. Aug. 239.
Marinarius, Ant., O. Carm. 106 A. 3, 112 A. 3, 147 A. 2.
Martelli B. v. Fiesole 118, 200 A. 1.
Martyrani B. v. S. Marco 19 A. 4, 46, 200 A. 1.
Massarelli 9 A. 2, 23 A. 2, 26, 34 A. 2, 40 A. 1, 45 A. 1, A. 6, 59 A. 1, A. 2, A. 3, 64 A. 1, A. 3, 75 A. 2, 93 A. 2, 124 A. 8, 200 A. 1, 207 A. 2, 226 A. 1.
Materanus s. Saracenus.
Maurenbrecher, W., 23 A. 2.
Mazocchi, Lorenzo, O. Serv. 107 f., 117, 119 A. 1, A. 3, 124 A. 5, 141, 143, 149—151, 158, 207 A. 3, 208 A. 1, 209 A. 1, 239—245, 247.
Melanchthon 103, 105 f., 218, 223, 251, 258 f.
Mendoza, Diego de, 31 A. 2, 46, 61—64, 72, 104 A. 3.
Melos s. Castagnola.
Merkle, Seb. 1 A. 1, 44 A. 4.
Milensis s. Castagnola.
Minoriensis s. Catharinus.
Miranda, Barth., O. P. 127—129, 175 A. 2, 208 A. 2, 229 A. 3, 248 A. 2.
Moncalvius, Joh. Bapt., O. M. C. 202 A. 1.
Monte[1]), del, 9, 23—29, 47, 59, 69 A. 4, 75 A. 2, 182, 206.
Moritz v. Sachsen 15, 15 A. 5.
Motulanus s. Pasquali.
Müller, Alf. Victor 218 A. 1.
— Karl, 15 A. 3.
Musso B. v. Bitonto 59, 71 A. 3, 106, 112 A. 3, 113 f., 153 A. 2, 185, 190 A. 3, 213 A. 1, 222, 226, 226 A. 1.
Navarra, Andreas, cler. saec. 207 A. 2.
— Franc. de, B. v. Badajoz 46, 128, 153 A. 2, 157 A. 3, 172, 175 A. 2, 209 A. 4.
Naxiensis s. Leccavella.
Nobili, de, B. v. Accia 71 A. 3, 172, 175 A. 2, 176.

Occam 199.
Oleastro, Hieron. ab, O. P. 106 A. 3, 127.
Oporto s. Limpo.
Oscensis s. Augustinis.
Ottoni, Lucianus degli, Abt, 172—174, 179, 182, 200 A. 1, 202—205, 213.

Pacensis s. Navarra.
Pachecco B. v. Jaën 13, 13 A. 2, 25—29, 64, 73 A. 4, 128, 200 A. 1, 202 A. 2, 211 A. 3.
Panormitanus, Franc., O. M. C. 106 A. 3, 112 A. 3, 147 A. 1.
— sonst s. Tagliavia.
Panvinius 29 A. 2.
Parentinus s. Campeggio, Joh.
Paris 63, 104, 104 A. 3, 214.
Pasquali B. v. Motula 71 A. 3, 112 A. 3, 154 A. 4, 157 A. 1, 184 A. 2, 236 A. 1.
Pastor, L. v., 2 A. 1, 8 A. 2, 13 A. 1, A. 2.
Patavinus, Gregor., O. Er. S. Aug. 106 A. 3, 112 A. 3, 141, 143, 149—151, 158.
Pate B. v. Worcester 193 A. 3.
Paul III. s. Papst.
Paulus 87, 123, 145—148, 150, 152, 155—158, 160, 170, 173 f., 178, 183, 189 f., 221, 224, 231, 250, 258.
Pelagius 193, 168.
Pelargus, Ambros., Prokurator v. Trier 96, 106 A. 3, 112 A. 3, 172, 234 A. 3.
Pesaro s. Simonetti.
Pflug 233.

1) s. auch Papst 2.

Philipputius s. Rocca.
Piccolomini B. v. Pienza 200 A. 1.
Pientinus s. Piccolomini.
Pigghe 233.
Pinaroliensis s. Frexius.
Pisauriensis s. Simonetti.
Pole 8 f., 23, 23 A. 1, 31 A. 2.
Portuensis s. Limpo.
Prat, du, B. v. Clermont 185 A. 1.
Pratanus 199 A. 1.
Prumbs, A., 3 A. 1, 119 A. 4, 124 A. 6.

Ranke, L. v., 23 A. 2.
Reatinus s. Colonna.
Regensburg s. Reichstag 4.
Regibus, G. de, O. P. 127 f., 172, 208 A. 2.
Rieti s. Colonna.
Rocca contrata, Aurel. Philipputius, O. Er. S. Aug. 106 A. 3, 112 A. 3, 141—143, 149—151, 158, 239, 244 A. 1.
Rofreit 20, 23.
Rom[1]) 47 f., 50, 60, 82.
Rovere, Vigerio della, B. v. Sinigaglia 46, 106 A. 3, 112 A. 3, 157, 157 A. 3, 158, 183, 183 A. 1, 200 A. 1.
—, B. v. Terracina 183 A. 1.
Roverella B. v. Ascoli 116 f.

Sadoleto 8.
Salazar B. v. Lanciano 46, 71 A. 3, 106 A. 3, 108 A. 1, 117 f., 128, 154 A. 4, 155 A. 1, A. 3, 156 A. 1, 157 A. 1, 172, 200 A. 1, 202 A. 2, 209 A. 2, 213 A. 1, 214 A. 1, 226 A. 1, 234 A. 3.
Salmeron, Alfons, S. J. 93 A. 2, 100—106, 112 A. 3, 123 f., 134—136, 137—142, 144—149, 150, 156 f., 207 A. 2, 226 A. 1.
Salpensis s. Stella.
Salutiae s. Archinto.
Sanfelice B. v. La Cava 137 A. 3, 158, 162—167, 168, 186, 217, 219, 228 f., 232 f., 238, 241.
Santa Fiore 32.
Santiago, Georgius von, O. P. 127 f.
Saracenus E.-B. v. Matera 19, 28, 255 A. 2.
Sarra, Petrus, cler. saec. 208 A. 2.
Sassari s. Alepus.
Schertlin 18 f., 37.
Schmidt, K. D., 2 A. 2, 7 A. 1, 13 A. 2, 74 A. 2, 78 A. 3.
Sebenico s. Staphileus.
Seeberg, R., 3 A. 1, 107 A. 1, 110 A. 2, 119 A. 1, 158 A. 2, 162 A. 1, 167 A. 2, 211 A. 2.
Senensis s. Bandini.
Senis, Gregorius de, O. P. 106 A. 3, 141—143, 149 f., 158.
Senogalliensis s. Rovere.
Seripando gen. O. Er. S. Aug. 59, 71 A. 3, 118 f., 119 A. 1, 126, 143, 152, 154 A. 1, 169—172, 174, 177—179, 185 A. 4, 213 A. 1, 218 f., 220—223, 224—229, 230—238, 239, 250 f., 253—255, 258 f.
— s. auch Dekret A. I 4, 6.
Sestinus, Stephan., O. Er. S. Aug. 239.
Severoli 19 A. 2, 25 A. 1, A. 2, 29 A. 1, 96 A. 2, 162 A. 2, 193 A. 2.
Sibinicensis s. Staphileus.
Simonetti B. v. Pesaro 106
Siena s. Bandini und Senis.
A. 3, 114, 124, 255 A. 2.
Sinigaglia s. Rovere.
Solisius, Anton., cler. saec. 239.
Sorbonne s. Paris.
Soto, Domin., O. P. 175 A. 2, 197 A. 1.

1) Wenn gleichbedeutend mit „Kurie, Papst", nicht verzeichnet, sondern nur dann, wenn wirklich die Stadt gemeint ist.

panien 12.
peyer s. Reichstag 3.
taphileus B. v. Sebenico 18 A. 4.
tella B. v. Salpe 71 A. 3, 214 A. 1, 226 A. 1.
yracasanus s. Beccadelli.
agliavia B. v. Palermo 200 A. 1.
ermoli s. Durante.
erracinensis s. Rovere.
heodoli B. v. Cadix 200 A. 1.
hermulae s. Durante.
homas[1]) v. Aquino 86 A. 2, 87, 87 A. 1, 91 A. 1, 109 f., 120 f., 136 f., 138, 142, 151, 166, 192 f., 213 f., 234—236.
ridentinus s. Madruzzo.
riville 23.
urritanus s. Alepus.

Upsalensis s. Gothus.
Utino, Joh. de, O. P. 106 A. 3, 149 f., 172, 175 A. 2.

Vasionensis s. Cortesi.
Vega, Andreas de, O. M. O. 106 A. 3, 197 A. 1.
Verallo 32, 35.
Veronensis s. Lippomano.
Vienne s. Konzil II 2.
Vigerio s. Rovere.
Vigorniensis s. Pate.
Vio, Thomas de, s. Cajetan.
Visdomini, Franc., O. M. C. 207 A. 2.
Vitriarius, Ludovicus, O. M. O. 244 A. 1.

Wauchop E.-B. v. Armagh 71 A. 3, 190 A. 2, 211 A. 3, 214 A. 2.
Worcester s. Pate.
Worms s. Reichstag 2, 5.

Zanettinis, de, B. v. Chiron 71 A. 3, 167, 167 A. 3, 190, 255 A. 2.

1) Vgl. S. 267 Anm. 2.

Sachverzeichnis

Abreise von Prälaten s. Konzil III 1 a.
Absicht s. intentio.
acceptatio 103, 236, 238, 243 f., 247—249.
actus, actualis.
1. actus im Unterschied von habitus 116—119, 142 f., 181, 189, 241 f.
2. actus peccati 195—197, 197 A. 1.
Affekt 135, 135 A. 1.
Alleinwirksamkeit Gottes s. arbitrium, liberum.
Angemessenheitsverdienst s. meritum 3.
anima, essentia und potentia(e) animae s. gratia 10 d.
Ankunft von Prälaten s. Konzil III 1 b.
Annahme s. acceptatio.
Anrechnung s. infusio 6; iustitia V 3, VI, VII.
arbitrium, liberum 89, 97, 109, 134—136, 138—141, 142, 143 f., 151, 152 f., 158 f., 165, 168, 169, 175, 177, 186—188, 206, 216, 236, 258.
Articuli.
1. sex s. Dekret A I 1.
2. Smalcaldici s. Schmalkaldische Artikel.
assistentia Spiritus Sancti s. gratia 6.
attritio 195.
Augustinereremiten siehe N.-V. Marianus, Patavinus, Rocca, Seripando, Sestinus.
Augustinismus s. N.-V. Augustin.
Autorität des Konzils s. Konzil I 2.
auxilium gratiae s. gratia 7.

Baptismus 38, 90, 92—97, 134 f., 175 f., 183, 194—196, 204.
Bearbeitungen des Rechtfertigungsdekrets s. Dekret A 1.
beatitudo s. vita aeterna.
Beistand d. Geistes s. gratia 6.
Bestechung 19, 42, 81, 84.
Bulle „Exsurge Domine" 104.
Bündnis zwischen Kaiser und Papst s. Papst 1.
Buße s. poenitentia.

Caritas
1. allgemein: 117, 123, 166, 175 f., 197.
2. Verhältnis zur gratia gratum faciens: 120, 122—131, 133, 145, 150, 157, 189, 225, 241 bis 243, 247—249.
3. als eingegossene Tugend und als Akt in der Vorbereitung: 135, 141—143, 145, 181, 189.
4. Verhältnis zu fides und opera: 153—155, 158 f., 161, 164, 182, 241. s. auch fides 9.
5. Nächstenliebe: 123.
causae iustificationis
1. allgemein: 175—177, 183.
2. causa finalis: 176.
3. c. meritoria: 176.
4. c. efficiens: 176.
5. c. instrumentalis: 176, 183.
6. c. formalis: 130, 176, 183, 226.

censurae graviores s. Dekret A I 8.
certitudo
I. gratiae:
1. allgemein: 50 f., 56 f., 61, 68, 70 f., 100, 104 A. 3, 191 bis 216, 238, 241 A. 5, 260.
2. als Pflicht: 71, 191 f., 199 bis 201, 203—205, 213 f., 216.
3. Arten von Gewißheit:
a) certitudo fidei: 193 f., 200, 203—206, 207 A. 2, 208 bis 210, 213 f.,
b) certitudo ex revelatione: 192, 203, 206, 211, 215.
c) certitudo ex coniecturis: 193, 197 A. 1, 206, 210, 215.
4. Grad der Gewißheit: 192 bis 197, 203—205, 208—210, 214, 216.
II. praedestinationis: 191, 201 f., 203 f.
Christus
1. seine Gerechtigkeit s. iustitia VI, VII.
2. sein Verdienst s. meritum 5.
congregatio s. Sitzungen.
coniectura, coniecturalis s. certitudo I 3 c.
cooperatio s. arbitrium, liberum.

Dekret
A. Rechtfertigungsdekret
I. Entwürfe, sonstige Vorlagen
1. 6 articuli 22. VI. 46: 38, 88—92, 94, 100.
2. Proposita a legatis 30. VI. 46: 38, 93—95, 97 f., 191.
3. Prima forma 30. VII. 46: 25 f., 39 f., 42 f., 44 A. 3, 45, 96, 97 f., 115 f., 117 f., 119 A. 2, 125 f., 168, 172, 181, 192 f., 198 f., 223 f., 236 f.
4. Entwürfe Seripandos 11. und 19. VIII. 46: 43—45, 96—98, 118—120, 126, 169 bis 171, 172, 224, 237.
5. Secunda forma 23. IX. 46: 45, 50, 57, 97, 126—130, 171—175, 177—179, 200 bis 202, 211, 224 f., 231, 237, 255.
6. Seripandos Bearbeitung der 2. forma 31. X. 46: 57—59, 69, 119 A. 3, 129 f., 176—179, 253, 255.
7. Tertia forma 5. XI. 46: 59, 61, 68—70, 130, 177 A. 2, 179 f., 185, 211, 253 f.,
8. 9 censurae graviores 3. XII. 46: 69 f., 181, 255.
9. Quarta forma 7. ff. XII. 46: 70, 72, 131, 182, 185, 212, 212 A. 2, 213, 255.
10. Quinta forma 10. I. 47: 72 f.
11. Dekret der VI. Session 13. I. 47: 72, 77 f., 97 f., 119 A. 3, 183 A. 4, 184 f., 213, 255 f.
II. Streit um seine Veröffentlichung: 64 f., 72, 77, 83.
B. Residenzdekret s. Residenz.
dispositio
1. Existenz und psychologischer Aufbau: 134—136, 156, 164—166, 169, 174, 186 f.
2. disp. sufficiens: 194—197, 197 A. 1, 206, 210, 215 f.
3. Wertverhältnis zur iustificatio: s. meritum 3.
4. zeitliches Verhältnis zur iustificatio: 136 f., 169, 180 f., 186 f., 189.
5. fides u. caritas in der disp. s. caritas 3, fides 5 a, 6, 7, 8, 12, 14.
6. Wirksamkeit Gottes und des Menschen in der disp. s. arbitrium, liberum.
Dogma, Verhältnis zur Reform s. Reform 2.
Dominikaner s. N.-V. Castiglioni, Laureus, Miranda, Oleastro, Regibus, Santiago, Senis, Soto, Utino.

donum perseverantiae s. gratia 13.

Einfluß der Reformation s. Reformation 2.
Eingießung s. infusio.
Entwürfe des Rechtfertigungsdekret s. Dekret A 1.
Episkopalismus 74, 76.
Erbsünde s. peccatum 2.
Erfüllung des Gesetzes s. lex 2.
Erwählung s. praedestinatio.
Erwählungsgewißheit s. certitudo II.
essentia animae s. gratia 10 d.
Eucharistie 197 A. 1.
Eudämonismus s. Glücksstreben.
Exsurge Domine s. Bulle.

Fegfeuer s. purgatorium.
fides
1. allgemein: 92, 94, 97, 165 f., 176, 186.
2. Wesen.
a) Intellekt oder Wille? Verhältnis zur fiducia: 144 f., 151, 154, 162 f., 174, 203.
b) Glaube und Sünde. Verhältnis zur Sittlichkeit: 173 f., 179, 182. s. auch 3, 9.
c) fides und scientia. Gewißheitsgrad: 203, 213. Sonst s. certitudo I 3 a, c, 4.
3. fides und opera: 89, 135, 144—148, 155, 159—162, 164, 168, 186, 188, 190, 217, 228 f., 233, 253.
4. iustificari sola fide: 155, 160, 162, 164, 166, 186, 200, 213, 229, 241, 248, 258.
5. iustificari per fidem:
a) fides in der dispositio oder fides infusa?: 144 bis 146, 149 f., 153—155, 157 f., 170, 171 f., 174, 178 f., 183 f., 188 f., 261.
b) Verhältnis zur certitudo fidei: 191 f., 200, 213.
c) in der Lehre von der duplex iustitia: 217, 228 f., 261.
6. fides in der dispositio: 135, 141 f., 169, 181. Sonst vgl. 5 a und certitudo I 3 a.
7. [1]) f. historica: 153, 157 f.
8. f. informis: 154, 170, 173 f., 178 f., 182—184, 189.
9. f. caritate formata: 154, 158, 170 f., 178, 182—184, 189.
10. f. actualis: 241.
11. f. habitualis: 241.
12. f. particularis: 209 f., 214.
13. f. catholica: 209 f., 214.
14. f. acquisita: s. 12.
15. f. infusa: 120, 142, 156, 162 f., 181, 209, 214. Vgl. auch 5 a.
16. iustitia fidei: 174, 178 f.
17. f. explicita: 154.
fiducia 135, 144 f., 162, 200, 239, 241 A. 5. Vgl. fides 2 a.
forma, formalis 129, 129 A. 2, 136, 145, 150, 230, 243, 249. Vgl. auch causae 6.
Fortschritte in der Gnade (Rechtfertigung, Gerechtigkeit) s. gratia 12.
Franziskaner
1. O. Min. Observ. s. N.-V. Asart, Calvus, Carvaial, Castillioneus, Cenomanus, Castro, Consilii, Lunellus, Mailleti, Vega, Vitriarius.
2. O. Min. Convent s. N.-V., Brascus, Costacciaro, Delphinus, Frexius, Magnanis, Moncalvius, Panormitanus, Visdomini.

1) Im folgenden gehören zusammen und sind mitunter promiscue gebraucht:
einerseits 7, 8, 10, 12, 14;
andererseits 9, 11, 13, 15.

Franziskanische Theologie.
1. vor Duns Scotus: s. N.-V. Bonaventura.
2. sonst s. Skotimus.
Freiheit des Konzils s. Konzil I 3.
Freiheit vom Gesetz s. lex 5.
Furcht
1. allgemein s. timor.
2. Furchtreue s. attritio.

Geist, heiliger s. gratia 6.
Genugtuung s. satisfactio.
Gerechtigkeit s. iustitia.
Gerechtmachung s. iustificatio 1 b.
Gerechtsprechung s. iustificatio 1 b.
Gericht 161, 229 f., 232, 239, 244 A. 1, 244—247, 251—253, 258.
Gesetz s. lex.
Gewissen 165, 191, 230, 239, 244, 258.
Gewißheit s. certitudo.
Glaube s. fides.
Glückstreben 147 f. Sonst s. vita aeterna 1.
Gnade s. gratia.
Gott
1. Lehre von Gott: 86.
2. Gottesbegriff: 136 f., 165, 173, 252, 258.
3. Gottes Wirksamkeit im Gegensatz zu der des Menschen s. arbitrium, liberum.
4. Rechtfertigung vom Standpunkt Gottes gesehen s. iustificatio 3.
gratia
1. Gnadenlehre: 87.
2. Gesinnung Gottes: 90, 113, 151, 162, 173, 191, 201 f., 206, 239, 241 A. 5.
3. allgemein als Wirkung Gottes: 135, 138, 140 f., 152, 158 f., 168, 187, 221.
4. gr. generalis: 139.
5. gr. praeveniens: 135, 138 bis 140, 144, 148, 156, 169, 187 f., 230.
6. assistentia Spiritus Sancti: 108, 117.
7. auxilium gratiae: 230, 235, 238.
8. gr. creata: 107, 116, 163, 258.
9. gr. infusa: 113, 141, 143, 187 f.
10. gr. gratum faciens, gr. iustificationis:
a) Begriff: 116 f., 119.
b) Wesen: 90, 92, 133.
c) Verhältnis zu den Tugenden, bes. zur caritas s. caritas 2.
d) ihr Subjekt: 121—123.
e) ihr Verhältnis zur gr. praveniens: 139 f., 181, 187.
f) gr. grat. fac. und Verdienst: 148, 150, 171 f., 178, 230, 236. s. auch meritum 2, 4.
g) certitudo gratiae s. certitudo.
11. gr. inhaerens:
a) Begriff: 116, 118 f.
b) im Gegensatz zu gr. = Gesinnung Gottes, zu gr. = assistentia Spiritus Sancti und zu auxilium gratiae: 115—117, 139 f., 234 f., Vgl. 10 e.
12. Fortschreiten in der Gnade: 38, 95, 246.
13. donum perseverantiae: 204 f.
14. Verlust der Gnade: 38, 92, 95, 98, 173, 196, 204 f., 246.

Habitus, habitualis 90, 93, 99, 102, 107, 115—119, 122, 131, 139, 142 f., 151, 181, 218. 241 f. Vgl. actus 1.
Heiligung s. sanctificatio.
Heilsgewißheit s. certitudo.
Hoffnung s. spes.

Imputatio s. infusio 6, iustitia V 3, VI, VII.
influentia generalis s. gratia 4.

infusio
1. als Kern der Rechtfertigung: 90, 92, 101 f., 108, 130, 141, 161—163, 193, 218, 232, 252 f. Vgl. iustitia V, VI, remissio 2, vita aeterna 1.
2. im Sakrament: 90. 92. Vgl. auch Sakramente.
3. inf. virtutum: 120, 134, 142. Vgl. auch caritas, fides.
4. neben remissio: 101 f., 108, 134.
5. Verhältnis zur remissio: 109 bis 115, 131, 221, 226 f.
6. Verhältnis zur imputatio: 220—228, 232, 241, 245, 252 f.

Intellekt 135; sonst vgl. fides 2 a.

intentio 194—196.

iustificatio
1. Begriff:
   a) allgemein: 88 f.
   b) Gerechtmachung oder Gerechtsprechung: 89, 105, 113. Sonst s. infusio 1, 4—6; iustitia V 1, 3; VI; remissio 2; vita aeterna 1.
2. als Erlebnis: 90, 90 A. 2, 91 bis 99, 137, 164 f., 186 f., 256 f.
3. vom Standpunkt Gottes gesehen: 90 A. 2, 136 f., 164, 187.
4. Beschreibung des Vorgangs: 89—91, 98, 109 f., 134—137, 164 f., 186 f.
5. als Gegensatz zu dispositio: 136—140, 142, 145 f., 163, 169, 181, 183 f., 187, 189. Vgl. actus 1; caritas 3; dispositio 4; fides 5 a, 6, 7—16; gratia 5, 8 f., 10 e, 11 b.
6. causae iustificationis siehe causae.
7. status iustificationis s. status.
8. Rechtfertigungsgewißheit s. certitudo I.
9. iustificari per fidem s. fides 5.
10. iustificari sola fide s. fides 4.

iustitia
I. Begriff: 101, 123.
II. iust. originalis: 245 f.
III. iust. fidei s. fides 16.
IV. duplex: 50 f., 56 f., 61, 68, 100, 108 A. 1, 206, 217—256, 257 f., 260. Vgl. V—VII.
V. iust. inhaerens:
   1. Verleihung der iust. inh. als Sinn der Rechtfertigung: 130 f., 145 f., 150, 155, 161, 176, 183, 225 f., 246, 250—252. Vgl. 3, VI; remissio 2; vita aeterna 1.
   2. Der Begriff und die Kritik an ihm: 234, 237, 241—245, 247—249.
   3. iust. inh. und iust. imputativa: 106, 108, 114, 116, 218, 221—228, 230, 232, 239, 244 A. 1, 245 bis 253, 255, 258.
VI. iust. imputativa, imputata:
   1. als Lehre der Reformation: 106, 108, 114 f., 130.
   2. in der Lehre von der duplex iustitia: 119 A. 1, 218 f., 221—225. 227—233, 238 f., 241, 243, 245 f., 250—252, 258.
   Zum Ganzen vgl. V 1, 3.
VII. iust. Christi, ihr Verhältnis zur iust. inhaerens: 106, 116, 244 A. 1, 248, 255. Sonst vgl. VI.

Jesuiten s. N.-V. Jay, Laynez, Salmeron.

Kaiser[1]) s. Papst 1.

1) Hier und bei „Papst“ hätte eine vollständige Aufführung aller Stellen keinen Sinn gehabt, da dann fast jede Seite des 1. Teils hätte vermerkt werden müssen. Daher ist nur die unter „Papst 1“ genannte Beziehung zwischen Kaiser und Papst berücksichtigt.

Karmeliter s. N.-V. Audetus, Leone, Marinarius.
Kenntnis der Reformation s. Reformation 1.
Kirche 90, 147, 154, 173 f., 196, 206, 209, 215.
Kommission zur Ausarbeitung des Dekrets siehe Redaktionskommission.
Kongregation s. Sitzungen.
Konzil
I. Konzilsauffassung:
1. allgemein: 2, 23 A. 2, 50, 78 A. 3, 167 A. 3.
2. Autorität: 42, 44 A. 3, 63, 78, 126.
3. Freiheit: 28 f., 167 A. 3.
II. Einzelne Konzilien:
1. Laterankonzilien: 50.
a) IV. Laterankonzil 1215: 93 A. 1.
2. Vienne 1310—1312: 117 A. 1.
3. Reformkonzilien:
a) Konstanz 1414—1418: 2, 7, 7 A. 1.
b) Basel 1431—1449: 2, 7, 7 A. 1.
4. Nationalkonzil: 35.
III. Tridentin. Konzil:
1. Besuch:
a) Abgang: 18 f., 22, 27 f., 39—41, 199.
b) Zugang: 45 f., 61.
2. Sitzungen s. Sitzungen.
3. Vorlagen s. Dekret.
4. Suspension s. Suspension.
5. Verlegung s. Verlegung.
Kurialismus 74.
Kurie s. Papst.

Laterankonzilien s. Konzil II 1.
Leben, ewiges s. vita aeterna.
Legaten s. Papst 2. Vgl. auch N.-V. del Monte, Cervini.
lex:
1. Sündenerkenntnis durch lex: 165.
2. Erfüllung, Erfüllbarkeit: 95, 101 f., 115, 135, 161, 231, 234 f., 237, 247, 252. Vgl. auch infusio 1; iustificatio 1 b; iustitia V 1; vita aeterna 2.
3. Unbedingtheit: 101, 234 f., 247.
4. Werke des Gesetzes: 147 f., 156 f., 170.
5. Freiheit vom Gesetz: 231, 251, 258.
Liebe s. caritas.

Materia, materialis 136, 243.
meritum
1. der Werke vor der Rechtfertigung s. 3.
2. der Werke nach der Rechtfertigung: 156, 171, 241 f., 247, 253—257. Sonst s. vita aeterna 2.
3. m. de congruo: 148 f., 149 A. 2, 151, 157, 163, 168, 170—172, 177—179, 185, 188 f., 195, 236 f., 261.
4. m. de condigno: 168, 178, 236 f.
5. m. Christi: 150, 160, 176, 183, 225. 228, 241.
Mitwirkung s. arbitrium, liberum.

Nächstenliebe s. caritas 5.
Nationalkonzil s. Konzil II 4.
Nominalismus 135 A. 1, 198 f., 201, 205, 207, 209—211, 215, 260.
— sonst s. Skotismus.

Obicem non ponere 195 f., 197 A. 1.
Offenbarung s. revelatio.
opera
1. fides und opera s. fides 3.
2. opera legis s. lex 4.
3. vor der Rechtfertigung, in der Disposition s. dispositio 1, meritum 3.
4. nach der Rechtfertigung s. fides 3, meritum 2, vita aeterna 2.

Orden s. Augustinereremiten, Dominikaner, Franziskaner. Jesuiten, Karmeliter, Serviten.

Papst[1])
1. Bündnis mit dem Kaiser: 10 f., 14 f., 39, 63, 80.
2. seine Politik im Verhältnis zu der der Legaten: 14, 18 bis 20, 22 A. 1, 34, 37, 41, 50 f., 54 f., 57, 65 f., 81.

peccatum
1. Wesen: 110 f., 165 f., 258.
2. originale: 86, 101, 175, 177, 188, 245 f.
3. actuale: 195—197, 197 A. 1, 201 f.
4. mortale: 38, 92 f., 95, 173, 182, 195 f., 204 f., 246.
5. veniale: 246.
6. Sünde im Gerechtfertigten: 93, 246.
7. Sünde und Glaube s. fides 2 b.
8. remissio peccatorum s. remissio.

Pelagianismus s. N.-V. Pelagius.
perseverantia s. gratia 13.
poenitentia
1. Sakrament: 90, 92 f., 93 A. 1—2, 95 f., 98, 195, 197 A. 1, 204, 232.
2. Gesinnung: 92, 94, 97, 135, 145, 164—166, 186, 195, 220 f.

— vgl. auch attritio.
potentia(e) animae s. gratia 10 d.
potentia ordinata 111.
praedestinatio 201 f., 203 f. s. auch certitudo II.
praelati
1. canonistae: 71 A. 3, 76.
2. theologi: 71, 73, 76, 184, 185, 188, 213.
congregationes praelatorum theologorum s. Sitzungen.
praeparatio s. dispositio.
praescientia 201 f.
Priester 194—196.
proposita s. Dekret A I 2.
Provokation der kaiserlichen Partei als Ziel der päpstlichen Konzilspolitik: 56, 59, 68, 73.
Psychologie 135 A. 1. Siehe auch iustificatio 2.
purgatorium 232 f., 246, 250 f.

Rechtfertigung s. iustificatio.
Rechtfertigungsdekret s. Dekret A.
Rechtfertigungsgewißheit s. certitudo.
Redaktionskommission 39, 42 f., 69 f., 125.
Reform
1. allgemein: 2, 7 A. 1, 8, 22 A. 1, 43, 48 f., 65, 74 f.
2. Verhältnis von Dogma und Reform: 11—14, 17, 21, 23 A. 2, 46 f., 64, 79, 82.

— s. auch Residenz.
Reformation[2]):
1. Kenntnis: 103 f., 104 A. 3, 105, 145, 259.
2. Einflüsse: 88, 92, 95, 98 f., 118 f., 143, 156, 162, 164 bis 166, 186 f., 189, 216 f., 219, 222 f., 227 f., 236 f., 239—241, 245, 253, 256—258, 260 f.

Reformkonzilien s. Konzil II 3.
Reichstag
1. allgemein: 7, 10.
2. Worms 1521: 6.
3. Speyer 1526: 6.
4. Regensburg 1541: 8, 217.
5. Worms 1545: 10 A. 1.

Religionsgespräch 10.
remissio peccatorum:
1. allgemein: 200, 246.

1) Vgl. S. 276 Anm. 1.

2) Die Stellen, an denen von der Lehre der Reformation die Rede ist, sind so zahlreich, daß auf ihre Aufführung verzichtet werden mußte. Vgl. N.-V Luther, Melanchthon.

2. Verhältnis zum Begriff iustificatio: 100, 102 f., 105, 108, 113—115, 130, 134, 148, 200, 220—222, 226 f.
3. Verhältnis zur infusio siehe infusio 1, 4—5.
Residenz
1. allgemein: 14, 64 f.
2. Dekret: 74 f., 75 A. 2, 76, 78.
— s. auch Reform.
Reue s. poenitentia 2.
revelatio 147. Sonst s. certitudo I 3 b.
Riegel s. obicem non ponere.

Sakramente 87, 87 A. 1, 89 bis 92, 99, 106, 135, 151, 194 bis 197, 197 A 1, 204—206, 210, 215 f., 230.
— s. auch baptismus, Eucharistie, poenitentia 1.
sanctificatio 105, 159, 222, 252.
satisfactio 232.
Schmalkaldische Artikel 87 A. 2.
Schmalkaldischer Krieg 15, 17—19, 32, 37, 39, 41, 47, 53, 66, 80, 199.
Schrift 85, 176.
scientia s. fides 2 c.
Seele s. anima.
Seligkeit s. vita aeterna.
Seligkeitsstreben s. vita aeterna 1.
Semipelagianismus 139.
Serviten s. N.-V. Bonuccio, Mazocchi.
Session
1. s. Sitzungen.
2. Termin für die VI. Session: 21—27, 31, 40, 73 f.
Sittlichkeit, Sittliches im Gegensatz zu Religion: 120, 122, 133, 251. Sonst s. fides 2 b.
Sitz der rechtfertigenden Gnade s. gratia 10 d.
Sitzungen (s. a. S. 262).
Eröffnungssitzung: 8, 13.
cg. gen. 22. I. 46: 13, 21, 46 f., 64.
IV. Session: 85.
V. Session: 14, 86.
cg. gen. 21. VI. 46: 14 ff.
cgg. theol. min. 22.—28. VI. 46: 38, 88, 93, 93 A. 2, 100 bis 105, 106—108, 111, 123 f., 134—151, 176.
cg. theol. min. 23. VI. 46: 123.
cg. gen. 30. VI. 46: 38, 93, 96, 191.
cgg. gen. 5.—14. VII. 46: 18 f., 38, 106, 111 f., 113—115, 123—125, 152—158, 228 f.
cg. gen. 6. VII. 46: 162—166.
cg. gen. 10. VII. 46: 158—162.
cg. gen. 13. VII. 46: 143, 219 ff.
cg. gen. 15. VII. 46: 39.
cgg. gen. 15.—23. VII. 46: 19, 39, 123, 152—158, 219 A. 1.
cg. gen. 17. VII. 46: 166 f.
cgg. theol. min. 24.—28. VII. 46: 118, 193 f.
cg. gen. 28. VII. 46: 23, 28, 40, 73.
cgg. gen. 30. VII., 13., 17. VIII. 46: 116—118.
cg. gen. 30. VII. 46: 25 bis 29, 40, 73, 199, 200 A. 1.
cg. gen. 13. VIII. 46: 42 f.
cg. gen. 17. VIII. 46: 42 f.
cg. gen. 28. VIII. 46: 42 f., 200, 202, 206.
cg. gen. 23. IX. 46: 45, 57, 97, 171.
cgg. theol. min. 27.—29. IX. 46: 45, 126 f., 172, 175 f., 201 f., 225 f., 229 A. 3.
cg. theol. min. 28. IX. 46: 226 A. 1.
cgg. gen. 1.—12. X. 46: 45 f., 53 f., 57, 127—129, 172—176, 201, 206, 225 f., 229 A. 3.
cg. gen. 2. X. 46: 46.
cg. gen. 7. X. 46: 202—205, 213.

cg. gen. S. X. 46: 230–238.
cg. gen. 12. X. 46 : 206.
cgg. theol. min. 15.—26. X. 46 : 50—57, 206—209, 238, 248.
cg. theol. min. 18. X. 46 : 229 A. 3.
cg. theol. min. 21. X. 46 : 239—245.
cg. theol. min. 25. X. 46 : 245—252.
cg. gen. 29. X. 46 : 58, 61.
cgg. gen. 5. XI.—1.XII. 46 : 61, 68, 130, 180—183, 185, 209—211, 253.
cg. gen. 5. XI. 46 : 59, 61, 68, 179.
cg. gen. 26. XI. 46 : 254.
cg. gen. 27. XI. 46: 254.
cg. gen. 1. XII. 46 : 68.
cg. gen. 3. XII. 46 : 69.
cg. gen. 6. XII. 46 : 69 A. 4, 70, 255.
cgg. gen. 7.—16. XII. 46 : 70, 183.
cg. gen. 10. XII. 46 : 183 A. 5.
cgg. prael. theol. 13. XII. 46—12. I. 47 : 72.
cg. prael. theol. 13. XII. 46 : 71.
cg. gen. 15. 12. 46 : 131.
cg. gen. 17. XII. 46 : 71, 212.
cg. prael. theol. 17. XII. 46 : 184.
cg. gen. 20. XII. 46 : 73.
cg. prael. theol. 21. XII. 46 : 184.
cg. prael. theol. 22. XII. 46: 185, 189 f.
cg. gen. 29. XII. 46 : 73 f.
cg. gen. 30. XII. 46 : 75.
cg. gen. 3. I. 47 : 75.
cg. gen. 4. I. 47 : 75.
cg. gen. 7. I. 47 : 75 A. 2.
cg. gen. 8. I. 47 : 75.
cg. prael. theol. 8. I. 47 : 213 f.
cg. gen. 9. I. 47: 75.
cg. prael. theol. 9. I. 47: 212, 212 A. 2, 213 f.
cg. gen. 10. I. 47 : 75.
cg. prael. canon. 11. I. 47 : 76.
cg. gen. 12. I. 47 : 76 f.
VI. Session 13. I. 47 : 75 A. 2, 77 f., 82.
Skotismus 111, 113 f., 123 f., 126, 128 f., 132—134, 134—136, 137, 138—140, 141, 142 f., 144 bis 149, 153 A. 2, 168, 171 f., 175—177, 179, 183—185, 193, 201 f., 202—206, 207, 208, 213.
spes 120, 135, 141 f., 145, 150, 155, 159, 163 f., 175, 181, 189, 204 f., 216.
Spiritus Sanctus s. gratia 6.
status, tres, iustificationis 19, 38, 94—98.
Stufen
1. der Gnade (Rechtfertigung, Gerechtigkeit) s. gratia 12.
2. der Seligkeit s. vita aeterna 3.
Subjekt der rechtfertigenden Gnade s. gratia 10 d.
Sünde s. peccatum.
Sündenvergebung s. remissio.
Suspension 18 f., 22, 39 f., 43, 47, 49, 51—54, 56, 60—62, 64—66, 68, 72, 74, 77 f., 199 f., 206.

Taufe s. baptismus.
Termin für die VI. Session s. Session.
theologi minores 38, 45, 51, 56 f., 88, 93, 100, 106 A. 3, 118, 126 f., 142, 206—209, 238—253. congregationes theologorum minorum s. Sitzungen.
Thomismus 111—113, 114, 124 f., 126—128, 132—134, 137, 140 f., 142, 143 f., 149—151, 152—158, 162 f., 169—171, 172—174, 177—179, 180—185, 198 f., 201, 207, 208 f., 210, 234—236.
timor 135, 145, 147, 165, 204 f., 216, 251.

Todsünde s. peccatum 4.
Tradition 85.
Tugend s. virtus.

Ursachen der Rechtfertigung s. causae.

Verdienst s. meritum.
Vergebung s. remissio.
Verlegung 9, 12, 16—22, 28—37, 39—41, 43—46, 49, 52, 60, 66, 81, 199.
Verlust der Gnade s. gratia 14.
Veröffentlichung des Rechtfertigungsdekrets s. Dekret A II.
Vertrag
1. Bündnisvertrag zwischen Kaiser und Papst s. Papst 1.
2. Suspensionsvertrag vom November: 64—68, 71—73, 80.
Vertrauen s. fiducia.
virtutes
1. philosophicae: 120 f.
2. theologicae: 120 f., 128, 134, 142, 150, 161, 174, 181, 189.
vita aeterna
1. als Ziel der Rechtfertigung: 102, 115, 159, 161, 176, 231.
2. Verdienbarkeit der v. aet.: 95, 98, 115, 229, 230 f., 234, 236 f., 239, 243 f., 248, 250, 252, 256, 258. s. auch meritum 2, 4.
3. Stufen der Seligkeit: 246, 251.
Vorbereitung s. dispositio.
Vorherwissen s. praescientia.
Vorlagen s. Dekret A I.

Wachstum der Gnade (Rechtfertigung, Gerechtigkeit) s. gratia 12.
Werke s. opera.
Wille 133, 135 A. 1, sonst s. fides 2 a.
Wille, freier s. arbitrium, liberum.
Wirksamkeit Gottes s. arbitrium, liberum.
Wissen s. fides 2 c.
Wort 90, 151.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 5284

Die Schriften von Otto Ritschl

DIE EVANGELISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT ZU BONN / in dem ersten Jahrhundert ihrer Geschichte 1819—1919. (119 S.) 1919 RM. 2.40

LUTHERS RELIGIÖSES VERMÄCHTNIS UND DAS DEUTSCHE VOLK. / Ein Vortrag (29 S.) 1918 RM. —.80

REFORMATION UND EVANGELISCHE UNION. / Akadem. Festrede zum kirchlichen Doppeljubiläum am 31. Oktober 1917 (32 S.) 1917 RM. —.80

DIE CAUSALBETRACHTUNG IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN. (IV, 138 S.) 1901 RM. 3.—

DIE FREIE WISSENSCHAFT UND DER IDEALISMUS AUF DEN DEUTSCHEN UNIVERSITÄTEN. / Akadem. Festrede 1905. (32 S.) RM. —.80

SYSTEM UND SYSTEMATISCHE METHODE / in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie 1906. RM. 2.—

Hans Lietzmann:

LUTHERS IDEALE IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART. / Rede zur Reformationsfeier der Universität Jena am 31. Oktober 1917. (16 S.) 1918 RM. —.40

DER WELTHEILAND. / Eine Jenaer Rosenvorlesung mit Anmerkungen (IV, 59 S.) 1909 RM. 1.—

Karl Sell:

DIE ENTWICKLUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN THEOLOGIE IN DEN LETZTEN FÜNFZIG JAHREN. (30 S.) 1912 RM. —.60

Eugen Sachsse:

EINFÜHRUNG IN DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE. / Eine zeitgemäße Erörterung neuer Probleme und brennender Fragen (VIII, 111 S.) 1914 RM. 3.50

Prospekte auf Verlangen.

A. MARCUS UND E. WEBERS VERLAG IN BONN

Die Werke von A. Ritschl

Geschichte des Pietismus

1. Band: Der Pietismus in der reformierten Kirche (VIII, 600 S.) 1880 RM. 20.—
2. Band: Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. u. 18. Jahrh Erste Abt. (VIII, 590 S.) 1887 vergriffen
3. Band: Dasselbe. 2. Abt. (IX, 469 S.) 1886 RM. 15.—

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung dargestellt

1. Band: Die Geschichte der Lehre. 4. Aufl. (VIII, 656 S.) 1903 RM. 20.—
2. Band: Der Stoff der Lehre. 4. Aufl. (VI, 379 S.) 1900 RM. 11.50
3. Band: Die positive Entwicklung der Lehre. 4. Aufl. 1895 vergriffen

Unterricht in der christlichen Religion

6. Auflage. Unveränderter Abdr. d. 3. Aufl. (76 S.) 1903 RM. 1.50

Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangel. Kirche Deutschlands

(IV, 111 S.) 1874 RM 2.—

Drei akademische Reden am 4. Säkulartage der Geburt Luthers

10. November 1883
zur Preisverteilung 8. Juni 1887
zur Feier des 150jährigen Bestehens der Universität 8. August 1887
im Namen der Universität Göttingen gehalten

(64 S.) 1887 RM. 1.20

Fides implicita

Eine Untersuchung über den Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche

(V, 97 S.) 1890 RM. 2.40

A. MARCUS UND E. WEBERS VERLAG IN BONN

Soeben erschien:

Das Buch Hiob

Neu übersetzt und aufgefaßt

von

Lic. Dr. **Martin Thilo**

Privatdozent an der Universität Bonn

Preis M. 4.— brosch.

Die vorliegende, in rhytmischer Prosa erscheinende Hiobübersetzung hat unter Hinzuziehung von nichttheologischen Mitarbeitern versucht, allen Ansprüchen, die man an die Genauigkeit, Schönheit und Klarheit einer Uebersetzung stellen möchte, zu genügen. — Was die Gesamtauffassung anlangt, so hatte die Verschiedenheit bezüglich der Bestimmung des Grundgedankens der Dichtung die Meinung gezeitigt, sie stelle nur das Ringen des Dichters mit dem Leidensproblem dar, während hier gezeigt werden soll, wie eine Vertiefung dieser modernen Anschauung wieder auf einen bewußten Grundgedanken führt, dessen Vorhandensein zur Evidenz zu bringen versucht wurde.

Vom gleichen Verfasser erschien früher bei uns:

Das hohe Lied

Neu übersetzt und ästhetisch-sittlich beurteilt. RM. 1.—

Als Sonderdruck hieraus:

Das hohe Lied der Liebe

RM. —.50

Ferner:

Der Prediger Salomo

Neu übersetzt und auf seinen Gedankengang untersucht. RM. 1.—

Prof. Dr. **Ed. König**-Bonn

Hermeneutik des Alten Testaments

Mit besonderer Berücksichtigung der modernen Probleme.

brosch. RM. 4.50

Moderne Vergewaltigung des Alten Testaments

brosch. RM. 1.—

Das antisemitische Hauptdogma

brosch. RM. 1.30

A. MARCUS UND E. WEBERS VERLAG IN BONN

56071

Date Due

Library Bureau Cat. No. 1137

56071

56071

X
830
.5H5
R918

Rückert, H.

TITLE Die rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen kon-

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
2 11.	Binder	✓